

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

Les graphes existentiels de Charles S. Peirce

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Manuel Romero Tenorio

Directoras

Wenceslao Castañares Burcio
Bernard Darras

Madrid, 2013



Universidad Complutense Madrid Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Facultad de Ciencias de la Información Faculté d'Arts et Sciences de l'Art

Les Graphes existentiels de Charles S. Peirce

Tesis doctoral realizada por

José Manuel Romero Tenorio

Bajo la dirección de los doctores

D. Wenceslao Castañares Burcio
Universidad Complutense de Madrid

D. Bernard Darras
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

2012

Universidad Complutense Madrid Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Facultad de Ciencias de la Información Faculté d'Arts et Sciences de l'Art

Les Graphes existentiels de Charles S. Peirce

Tesis doctoral realizada por

José Manuel Romero Tenorio

Bajo la dirección de los doctores

D. Wenceslao Castañares Burcio
Universidad Complutense de Madrid

D. Bernard Darras
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

2012

Les Graphes Existentiels de Charles S. Peirce

Table des Matières

Introduction.....1

Chapitre Premier

État de la recherche et méta-analyse.....5

I. La perspective théorique italienne : la valeur de l'expérience.....5

1.1. Maddalena : un Peirce épistémologique.....51.2. Bonfantini : le modèle abstractionniste de la sémiosis.....131.3. Calcaterra et le problème de l'inter-subjectivisme.....15

**II. La tradition philosophico-sémiotique en langue espagnole des études
peirciennes : Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de
Navarra.....17**

2.1. Wenceslao Castañares : une étude globale de Peirce.....192.1.1. La question de la communauté.....19

2.1.2. La problématique de la matérialité de la *Firstness* et sa fermeture par la *Thirdness* : les possibilités doivent rester des possibilités...33

2.1.3. Comment arrêter la sémiosis ?.....43

2.1.4. L'interprétant n'est pas une perspective
de l'objet.....45

2.2. Nubiola et Barrena : philosophie analytique,
abduction et créativité.....45

2.2.1. Le problème de l'interprétation.....462.2.2. Créativité et abduction.....47

2.2.3. L'éthique peircienne ne se base pas
sur des préceptes.....53

2.3. Zalamea : l'expression inexprimable de l'horosis.....	54
--	----

III. La critique française : l'approche derridienne.....69

3.1. Darras et l'approche sémiotico-cognitive.....	70
3.1.1. Analyse et synthèse.....	70
3.1.2. L'interrelation entre le doute et l'habitus.....	73
3.1.3. Le concept d'agency.....	82
3.2. Château et son approche systémique.....	84
3.3. Fisette et la sémosis à la carte.....	88
3.4. Verhaegen : une interprétation cybernétique donc autoréférentielle....	93
3.5. Analyse de la sémiotique « structuraliste » pragmatique chez Tiercelin et Chauviré.....	105

Deuxième Chapitre Programme de Recherche.....119

I. Questions Initiales.....	119
II. Problématique.....	120
III. Hypothèses.....	122
IV. Programme de Recherche.....	123
V. Méthode.....	129

Troisième Chapitre Introduction aux Graphes.....131

I. Contexte intellectuel des graphes : à la recherche d'une écriture vitale.....	131
II. Que sont les graphes ? Analyse d'un grapho.....	139
2.1. L'observation de la feuille : principe de la phanéroscopie peircienne.....	140
2.2. Représenter la représentativité.....	142
2.3. Vers le Grapho de la teridentité.....	143

Quatrième Chapitre

Logiques pendulaires : Abduction/Réduction

et Habit-taking/Habit-change.....153

I. Abduction/Réduction : les allers-retours continus

mis en acte par l'écriture des graphes.....153

- 1.1. Insight et abduction.....153
- 1.2. L'abduction : savoir où aller et quoi chercher.....161
- 1.3. Abduction et Continuité.....163
- 1.4. La structure annulaire de la relation abductive/réductive.....165
- 1.5. Le tableau et la craie.....168

II. Le dialogue entre Habit-change et Habit-taking ou la

pensée comme « the living inferential metaboly of symbols ».....173

Cinquième Chapitre

Dynamiques dialogiques-réfractaires.....178

I. Le dialogue de l'être et de la substance ouverte par le *ground*179

- 1.1. La pensée dialogique : être dans la pensée.....179
- 1.2. Le dialogue entre l'être et la substance.....181
- 1.3. La circularité entre ground et interprétant.....186

II. Le dialogisme chez Bakhtine.....188

- 2.1. Le dialogue entre auteur et héros.....189
- 2.2. Le rapport entre confins et contour.....195
- 2.3. Le seuil comme accès à une polyphonie dialogique.....197
- 2.4. La parole plurielle.....198
- 2.5. Le concept de polyphonie dialogique.....199

III. Le dialogue entre Graphiste et Grapheus.....208

- 3.1. Musement : prémisses épicuriennes des graphos208
- 3.2. Le jazzman et le muser.....212

Sixième Chapitre	
La syntonisation ‘Graphiste et Grapheus’.....	219

Septième Chapitre	
Agency of the Scripture.....	223

I. Agency of the Scripture	223
II. L’inscribilité comme critère de vérité.....	224
III. La représentation des transits continus : interrelation entre section Alpha et section Gamma.....	214
IV. Transits continus et contaminations de couleurs : Le concept de livre des feuilles.....	229
V. Le processus d’abstraction.....	238

Huitième Chapitre	
La nullité de la réponse: tendre la feuille blanche et son aspect éthique.....	241

I. Une œuvre qui est une absence d’œuvre.....	241
II. Ne pas bloquer le seuil : démarche pratique des graphes.....	243
III. Les graphos : l’expérience et ses possibles parcours graphiques.....	248
IV. Foucault : l’élimination des viscosités par le caractère transitoire et les contaminations de couleurs.....	253
V. L’autopsie et l’anatomie dansante.....	257
VI. Une anatomie vivante et son sens : l’interprétant logique final.....	258
VII. Le faillibilisme et l’éthique épicurienne : Ne pas attendre une réponse.....	262

Neuvième Chapitre	
La Continuité des transits et le concept de Motilité.....	268

I. Thème et variation : le problème d'identité du corps graphique démembré.....	268
II. La Motilité du grapho et la dynamique réfractaire de la feuille blanche	270
III. L'unité qui soutient l'action interprétante.....	278
IV. Potentialiser l'objet.....	283
V. Le jugement perceptif.....	287
Dixième Chapitre Anamnèse et Rétroduction.....	297
Conclusion.....	306
Bibliographie.....	310

Les Graphes Existentiels de Charles S. Peirce

Introduction

Les catégories peirciennes permettent de décomposer toute représentation dans ses moindres éléments et offrent en outre d'inépuisables possibilités d'analyse. Ce en quoi leur usage s'est révélé très prolifique.

Mais parfois, les classifications laissent de côté le cœur de la recherche pragmatique telle que Peirce l'a pensée, et qui consiste à établir des liens vivants entre le signe et la vie, entre les graphes et l'existence. C'est pour cela que les Graphes existentiels essaient de restituer les connexions synestésiques entre ces deux sphères indissolubles.

Dans ce travail, nous allons aborder les deux axes fondamentaux de la pensée peircienne : le faillibilisme et le pragmatisme. Cette approche est nécessaire et indispensable pour parvenir à saisir la sémiotique peircienne.

La sémiotique de Charles S. Peirce ne constitue pas seulement un moyen d'analyse. Sa sémiotique est surtout un moyen d'action. En cela, les catégories ne servent pas donc à montrer le caractère conventionnel de la relation signe/désigné, mais à réaliser une archéologie du savoir. En changeant les points focaux, en déplaçant les sens, cet auteur démontre non seulement l'équilibre précaire de toute construction du sens mais qu'en outre, il suffit d'une petite action pour redéfinir les marges et donner de nouveaux horizons.

En travaillant sur la faillibilité des graphes, Peirce ne recherche pas à établir des parcours de raisonnement solides, mais à démontrer que chaque coupure exercée sur le corps graphique n'est qu'un chemin possible vers le savoir et que toute solidification n'est qu'une stratégie du pouvoir¹.

Cette vision acquiert une actualité palpitante à l'égard des théories déconstructivistes. Ces dernières font le constat sociologique que les phénomènes sociaux constituent une réalité instable. Ils subissent les stratégies de pouvoir dont la visée est le remodelage

¹ Nous verrons que l'action des signes sur les graphes existentiels consiste à réaliser des coupures sur le corps graphique, ainsi que d'autres actions comme créer des textures, appliquer de la couleur...

permanent des limites de l'expérience et le bouleversement des concepts de norme, de normalité, d'identité ou de sexualité en tant que catégories hégémoniques.

Cette rhétorique déconstructiviste essaie d'abolir tout pilier du savoir. Pour exemplifier cela, nous prendrons l'exemple des genres : dans les Études culturelles, il est coutume de déconstruire l'identité des êtres, leur sexualité ou même leur « blanchité », en créant des concepts, comme le concept de genre. Peirce aborde les choses sous un autre angle : pour lui, le savoir doit aller au-delà de ces catégories (comme le genre) et au-delà des idéologies qu'elles contiennent. En somme, il en appelle à un savoir concernant l'être humain dans son entité, dans son entièreté, dans sa complexité, et non pas à un savoir ne portant que sur une portion de chaque être. Car ces catégories étant basées sur des idéologies, le savoir qui s'y rapporte est lui-même basé sur l'idéologie, ce qui crée un cercle vicieux aboutissant à un savoir partiel, voire erroné. En somme, ce que souhaite Peirce, c'est travailler à l'autonomie de la science, et au-delà, à l'abolition totalisante des images du monde telles que véhiculées par les idéologies.

Mais toute connaissance est incomplète, fragmentaire - ce qui ne constitue d'ailleurs pas un défaut du savoir, mais détermine sa nature sémiotique-pragmaticiste. De là, Peirce élabore une épistémologie sémiotique que cette thèse aura pour objectif de présenter et de discuter.

Pour ce faire, nous essayerons d'expliquer la sémiotique peircienne sous un angle nouveau et verrons notamment que celle-ci est basée sur l'idée que nous ne connaissons le monde qu'à travers des signes. Mais que ces signes établissent une distance transcendantale avec nos objets du savoir, en révélant que ces mêmes objets possèdent une carence.

L'épistémologie peircienne considère de ce fait que la connaissance doit se développer par le biais de flashes, c'est-à-dire par des abductions. Ici réside l'aspect profondément éthique de la pensée peircienne. Une abduction est une connaissance fragmentée et partielle mais qui est malgré tout considérée comme suffisante pour commencer un raisonnement. Pour avoir une connaissance exacte, il faut une démarche vague. Et pour arriver à un résultat performant, il ne faut pas le chercher.

Peirce représente à travers les graphes ces idées essentielles. Les graphes sont une écriture ontologiquement incomplète, donc faillible. Les graphes sont une écriture en action donc pragmaticiste. Ces deux dimensions, faillibilisme et pragmaticisme, sont unies par la phanéroscopie.

Ainsi, les coupures sur la feuille blanche, support des graphes, ne possèdent ni de direction ni de sens. Cela ne signifie pas que Peirce établit comme modèle gnoséologique le pur hasard. Même le coup de pinceau réalisé par l'artiste le plus avant-gardiste possède un sens originairement phanéroscopique : la première condition de représentation, c'est la perception de quelque chose comme support de représentation. Dans les interstices entre faillibilisme, pragmatisme et phanéroscopie, se produit une dynamique réfractaire qui configure les cadres de notre expérience.

Ce support n'est pas là, attendant de supporter une représentation. De la même manière, une photographie n'est pas là dans le monde attendant qu'un interprétant vienne dire que cet « objet » est un signe « icônique »². La nature de ces signes étant « en-soi », il n'est donc pas besoin que l'on vienne les caractériser.

En nous appuyant sur l'œuvre de Peirce, nous verrons comment la réalité se configure de manière processuelle, selon une dynamique réfractaire. Et ce, en mettant en œuvre les trois éléments nécessaires pour tracer un graphe, à savoir : une feuille, un graphiste et un grapheus.

Pour analyser cette théorie, nous travaillerons à partir de trois problématiques présentes dans la plupart des auteurs s'étant intéressés ou rapprochés de l'œuvre de Peirce. Mais nous verrons aussi que ces auteurs se sont révélés incapables de relier le signe à la vie réelle des discours, traitant toujours les catégories de manière matérialiste. Inversement, dans la théorie peircienne, les graphes sont traités comme des instruments logiques capables de clarifier un raisonnement.

Pourtant, les graphes sont également une écriture du désastre, du désordre, du vague. En effet, lorsque le signe est imbriqué dans l'existence, les catégories sémiotiques servent à dépouiller les phénomènes de tout aspect matériel. Pour aborder ces problématiques, nous pensons fermement que nous ne pouvons aborder Peirce à travers le pragmatisme proprement américain, ni au travers la tradition sémiotique qui oppose le structuralisme à la sémiotique pragmatique.

Nous considérons que Peirce se démarque clairement du pragmatisme de James, Wright, Abbot ou Fiske. Ces derniers avaient en commun une vision finaliste selon

² Pour Peirce, il existe trois types de signes : les icônes, les index et les symboles. Les icônes gardent avec leurs objets, un rapport de ressemblance. Les index sont les marques de l'existence : ce sont des signes aveugles qui nous mènent directement à un objet, sans créer de médiation. Les symboles, quant à eux, témoignent d'un rapport conventionnel entre un objet et une représentation.

laquelle le signifié d'un objet ou phénomène résiderait dans l'action. Cette définition du pragmatisme américain, que nous assumons sans difficultés, est toutefois très superficielle.

Pour le saisir, il convient de préciser que ces auteurs faisaient partie d'un projet intellectuel spécifiquement américain qui voyait un danger en toute tradition ou moral. De ce fait, ces penseurs ont convergé dans la même direction que, par exemple, l'École architectonique de Chicago. Celle-ci ne n'acquit pas, comme beaucoup d'écoles, de la réunion de plusieurs intellectuels ayant pour objectif de discuter sur des principes théoriques. Elle surgit pour une nécessité pratique : celle de chercher une solution au feu qui avait détruit Chicago en 1871.

L'École de Chicago était constituée au départ, d'une série de corporations cherchant à construire des édifices toujours plus hauts et plus résistants au feu. Elle se dégage donc de la tradition des villes européennes, encore assujetties aux mythes de Prométhée et de Caïn. Deux mythes qui marquèrent l'évolution de la civilisation par le biais de la technique. Prométhée osa voler le feu aux dieux qui condamnèrent l'humanité au travail.

Caïn, pour sa part, était un agriculteur ayant pour frère Abel qui, lui, était éleveur. Ce qui d'entrée, engendra un rapport particulier à la terre, faisant de l'agriculture, la base de la sédentarisation qui donna lieu à l'établissement de la civilisation. L'élevage, à l'époque de la Genèse, était encore une activité nomade. Dieu accorda donc une attention privilégiée à Abel, qui fut tué par son frère Caïn (par jalousie ou par la fonction rédemptrice du mythe). Comme punition, Dieu fit renaître Caïn et lui ordonna de créer une ville qui devrait toujours être soumise à Dieu.

Dans le monde actuel, on constate que Le Corbusier nous a placés devant nos peurs mythologiques lorsqu'en 1925, il projeta le Plan Voisin pour la ville de Paris, qui nécessitait de détruire une partie de la rive droite et de planter ici et là des gratte-ciels. Évidemment le projet fut refusé.

Pour en revenir au pragmatisme américain, ce dernier considère donc qu'il ne faut se fonder ni en aucune croyance ni en aucune moral, mais seulement dans l'action. Peirce développa toutefois mieux que ses collègues ce principe, et ce pour deux raisons : la première est qu'il ne se lança pas dans la déconstruction systématique, mais qu'il essaya d'étayer ses idées avec des arguments solides. Enfin, il fonda ses théories sur des principes moraux et éthiques qui, d'une certaine manière, auraient permis de donner une dimension plus humaniste au projet américain.

Par ailleurs, pour beaucoup de chercheurs ayant été éduqués dans une tradition structuraliste, Peirce représenta une véritable bouffée d'oxygène. Pourtant, nous ne pouvons pas étudier Peirce en l'opposant à la sémiotique structuraliste. En raison du fait que Peirce ne connaissait pas le structuralisme et qu'en outre, la sémiotique peircienne n'est pas textuelle, mais épistémologique.

Il est aussi simple qu'inexact de considérer que la sémiotique peircienne est plus dynamique que la sémiotique saussurienne. Ce sont deux visions différentes, ayant des champs épistémologiques et des problématiques différents.

De ce fait, nous proposerons dans ce travail, de considérer Peirce comme un auteur en harmonie avec les courants vitalistes de son époque, menés par des penseurs comme Nietzsche, Blanchot, Macluhan, Havelock, Bakhtine, Merleau-Ponty, Artaud ou Ortega y Gasset. Des auteurs qui nous aideront à éclairer certains aspects de l'œuvre de Peirce, incompréhensibles au regard d'une analyse strictement sémiotique.

Chapitre Premier

État de la recherche et méta-analyse

I. La perspective théorétique italienne : la valeur de l'expérience

La réception de Peirce date des années 1960 en Italie, relayée par la tradition théorétique de l'Université italienne. Des auteurs comme Antonio Santucci ou Nymfa Bosco ont contribué à resituer Peirce dans le panorama intellectuel italien. D'autres, comme Umberto Eco ou Carlo Sini, ont proposé une approche vivante et diversifiée de l'auteur américain.

1.1. Giovanni Maddalena : un Peirce épistémologique

Il faut souligner une des dernières œuvres publiées en italien à ce sujet, la *Metafisica per assurdo* de Giovanni Maddalena. Cet auteur met justement l'accent sur la difficulté de situer Peirce au sein d'une tradition philosophique. Il considère que l'intérêt de Peirce pour la philosophie est de nature épistémologique. Ainsi,

[Peirce] voulait comprendre comment fonctionne la connaissance dans le plein respect du sens commun et de l'expérience, et comment celle-ci est présente dans la vie de tout homme, sans a

priori et sans doute méthodique cartésien, qui ne peuvent pas mettre en question nos actions quotidiennes. Une épistémologie basée sur la reconnaissance qu'il existe dans notre esprit une représentation de la réalité, ce qui ne signifie ni que les signes soient autoréférentiels ni que ceux-ci ne puissent pas constituer un moyen pour atteindre la vérité [Maddalena 2009:5].

Notre expérience ne peut pas être réduite au simple jeu trivalent des signes parce que l'essence de la pensée déborde le schéma inférentiel et ne peut résider dans le renvoi continu. De plus, ce qui est fondamental, Peirce n'affirme jamais la relativité de la vérité à cause du renvoi, puisque, pour lui, il est toujours possible d'arriver à une vérité fondamentalement éthique. En effet, le fait même de chercher la vérité, d'être dans le *long run* de la pensée renforce cette quête et rend logique l'éthique du transit, comme l'explique Jaime Nubiola :

L'être humain se caractérise par sa continuité et par sa permanence, ainsi que par l'actualisation des possibilités sur un plan temporel et fini – bref, par sa croissance. Les êtres humains sont créatifs, ils cherchent toujours à propager leurs idées, incarner la rationalité et poursuivre le processus infini de la sémiotique. L'être humain cherche la vérité au travers de la science et cherche à développer des habitudes qui lui permettent de vivre et de mieux communiquer. L'être humain est donc un système organique d'habitudes et la rupture de son unité, de la consistance de son faire, de son sentir, de son penser, suppose la perte de sa personnalité (CP 6.585, 1905) [Nubiola ; Barrena 2007].

Cette quête vers la vérité suscite un espoir qui, comme le suggère Peirce dans le Ms517, n'est pas toujours fondé. De plus, elle requiert un élément de « *unreason* », de force brute, mais le caractère raisonnable de la quête agit en faveur de son renforcement. Comme le défend Ramón del Castillo : « Lorsque Peirce conçoit la logique comme un processus, il pensait avoir déjà suffisamment montré les limites de la logique, tout en continuant à penser que ce processus pourrait être méthodique et contrôlé » [Castillo 1995:412].

Peirce remarquait à ce propos que « l'aller en avant de la recherche scientifique requiert et fortifie nécessairement certaines qualités morales, quels que soient les résultats de cette recherche » (W.8.345). Ainsi, la raison se manifeste dans le caractère communicatif et intrinsèquement social de l'homme, soumis au *long run* de la sémiotique. En ce sens, l'article de Boero est très intéressant puisqu'il signale l'importance de la notion de quête de la vérité, « son sens de la vérité », comme pour le puritanisme américain [Boero 2008].

Par ailleurs, Maddalena aborde avec habileté des thèmes qui sont aujourd'hui en vogue au sein des recherches peirciennes : l'abduction, le « *musément* », l'instinct et le concept de liberté de la connaissance et la créativité.

Maddalena considère que les structures rationnelles sont naturellement abductives dans leur dynamisme. Peirce reconnaît par là l'existence, par « l'abduction, [d'] une sorte de cercle herméneutique. En effet, la reconnaissance de ce flux de la causalité [...]

signifie que tout cas singulier est immergé dans une description générale » [Maddalena 2009:62].

Cette relation complexe « entre le conséquent particulier et l'antécédent général » [Maddalena 2009:62] est circulaire, annulaire. Il est vrai que, par la rétroduction, un fait surprenant se présente à nous comme étant l'exemple d'une certaine norme. Cependant, en restant sur ce plan du renvoi, c'est-à-dire sur le plan inférentiel, nous arrivons à ce que Maddalena lui-même voulait éviter : les relations signiques évoluent en cercle fermé et le signe se maintient dans sa propre relation signique. Ce déterminisme du signe ne peut être atténué ensuite par la liberté du jeu, le *usement*. Nous ne pouvons pas concevoir, comme Cornell West, un monde trop déterminé auquel il faut, pour le rendre plus flexible, une dose de *usement*, de *tijisme* [West 2008:95]. C'est pourquoi Maddalena affirme qu'il existe dans cette relation du particulier au général « la reconnaissance d'un type de conjecture formulé avant l'hypothèse elle-même » [Maddalena 2009:68]. Il est évident que ce modèle met en doute une certaine « conception unitaire du pragmatisme » [Maddalena 2009:70-71], si nous nous trouvons dans l'incapacité, comme c'est le cas de Maddalena, de relier les deux plans sur lesquels se développe organiquement l'abduction : le plan logique-inférentiel et le plan pragmatique.

Nous devons affronter le problème de la sémiosis infinie. L'abduction est un processus au travers duquel des faits surprenants acquièrent, par rétroduction, valeur de loi (CP.5.189), sans jamais perdre leur caractère conjecturel. Cependant, si l'« essence de la pensée déborde le syllogisme » (Ms513), nous devons aussi nous extraire de ce processus herméneutique, malgré la difficulté qu'entraîne la quatrième incapacité cognitive, qui nous empêche d'en sortir. Dans ce sens, comme nous le verrons, l'éthique peircienne joue un rôle fondamental.

Maddalena n'a pas pu relier entre eux certains concepts peirciens car il se maintient dans le modèle matérialiste de la dégénérescence des signes, et considère que le signe dans sa *Firstness* sémiosique est incomplet et qu'il a donc besoin du réglage fonctionnel de la *Thirdness*. Maddalena analyse l'importance de la plausibilité sur la vraisemblance, à laquelle on arrive par le *usement*. Le savoir plausible ne repose pas « sur des prémisses exprimées en modus exact mais sur un processus de pensée raisonnable » [Maddalena 2009:68]. Donc l'abduction ne peut pas se baser sur un « *bedrock* », selon Peirce, c'est-à-dire, sur « quelque chose de déjà connu capable d'expliquer le phénomène surprenant » [Maddalena 2009:68-69]. Il semble que Peirce se contredit ici, mais la contradiction n'est qu'apparente, de même lorsque Peirce associe la sémiosis infinie et l'interprétant final. Dans sa structure même, l'abduction permet d'expliquer un fait surprenant en tant que loi

(CP.5.189), comme déjà connu. Ce déjà connu surgit à chaque renvoi signique, car il est toujours possible de démontrer qu'une idée procède d'une autre (plan logique-inférentiel). Or, lorsque nous agissons, nous ne suivons pas « pas à pas » les liens logiques qui établissent ces renvois (ce serait le plus illogique), mais nous les rompons à chaque fois que nous nous ouvrons au monde (plan pragmatique), que nous goûtons le monde en savourant les trois univers d'expérience, comme le disait Peirce, irrésistiblement épicurien, comme nous le verrons plus loin. Peirce affirme à ce propos que « l'expérience constitue une deuxième voie cognitive » (EP.2.454) par rapport au raisonnement.

Essayons de clarifier quelque peu ces concepts si complexes et de les mettre en relation convenablement. Le *usement*, la merveille vers l'existant, prépare l'ouverture pour pouvoir développer une abduction, qui cherche à expliquer un fait surprenant, comme le démontre Sara Barrena [Barrena 1996:31]. Cette abduction se présente alors comme une hypothèse plausible (CP.6.469), et est déterminée par une inclination instinctive, c'est-à-dire par une ouverture sinéjiste, qui permet au *Musement* de se développer. C'est donc la pensée instinctive qui explique le succès de la pensée logique (circularité évidente entre plausibilité et rationalité), et qui nous aide à deviner juste (*guess right*) grâce au *lumen naturel*. Ce *Lumen naturel* possède à son tour une affinité originale avec l'activité du *Muser*, ainsi que, en ce sens, une racine iconique. Non seulement parce qu'il fonde sa possibilité sur la correspondance, sur la relation interne-logique 'homme-univers', mais également parce que dans l'« imaginer », nous suivons le fil alogique des similitudes, des connexions, des suggestions qui constituent la multiplicité des biais par lesquels le monde se révèle à l'imagination (au sein du réseau complexe tissé par la rétroduction qui nous porte à y aller directement, à arracher le sens, à « abduquer »). Comme le note Peirce, l'homme vit dans la pensée et non la pensée dans l'homme ; nous y sommes attachés, non pas par des cordes rationnelles, mais par des milliers de petits fils de sensations qui nous connectent, par le biais de décalages continuels, à cette « harmonie céleste et vivante » (CP.6.138). La rationalité croît dans les fils iconiques, « elle les gouverne et la raison a besoin pour cela de toutes les qualités du *feeling*, » (CP.1.615).

Cette circularité entre plausibilité et rationalité n'est pas soliptique mais s'ouvre par la merveille (*usement*), par les tonalités qui infiltrent tous les seuils de la rationalité. Le but de Peirce n'est pas de déconstruire tout les lieux communs, de poser que tout est pur jeu et que donc rien n'existe par essence. Il ne philosophe pas à coups de marteau, comme les déconstructivistes qui dé-essentialisent les identités, la sexualité, la blancheur, etc. (peut-on déconstruire la chauvité ?). Il ne cherche pas l'effondrement de toutes nos

structures logiques, mais cherche à activer dans chaque évènement le rythme *endoporeutique* (CP.4.561) par lequel celui-ci se constitue.

L'« *agency of the scripture* » applique une action sur les graphos afin d'activer les tonalités et les colorations qui potentialisent la raison. Si Havelock, comme nous le verrons plus loin, dénonce l'opacité de notre écriture linéaire, Peirce veut l'illuminer (*phanéron*), pénétrer chaque trace et conjurer la linéarité en proposant une écriture en action, une écriture dialogique, ce qu'il appelle le *scribing*, c'est-à-dire l'action qui consiste à tracer des graphos.

Maddalena limite son raisonnement à la considération de l'existence de signes minimaux à l'intérieur de l'abduction, saisis par l'instinct rationnel au moyen d'un type de raisonnement qui lui est propre et qui permet « une forte croyance dans l'interprétation que ces signes minimaux proposent » [Maddalena 2009:70]

Maddalena affirme que Peirce ne pose pas ce problème [Maddalena 2009:71], du moins directement, car nous pensons que, lorsque Peirce essaie d'introduire les impressions élémentaires dans l'espace catégorial, l'auteur américain aborde cependant cette question. La solution peircienne, quoi qu'il en soit, ne contemple pas la possibilité d'un degré zéro des signes, ou un degré minimal, comme l'affirme pourtant Maddalena. Peirce c'est la substance elle-même qui consent à l'introduction d'un symbole puisque elle est originairement signique, qu'elle révèle avec son indétermination, avec son être vague, les multiples impressions, la distance. L'origine est déjà répliquée, signique, il n'existe pas de plan plus originaire que celui de la représentation : thèse fondamentale chez Peirce (CP.5.113).

Maddalena affirme qu'il est nécessaire de concevoir ces signes minimaux, même si Peirce ne pose pas lui-même cette nécessité, car « il faudrait autrement admettre que l'intuition est la garantie ultime de tous les types de raisonnement » [Maddalena 2009:71]. Ainsi, l'auteur italien veut à tout prix sauvegarder la logicité du raisonnement, ou son caractère sémiotique.

Mais, quels sont ces signes minimaux ? Des signes dégénérés ? Incomplets ?

Maddalena suppose l'existence d'une connaissance pré-sémiotique ou phénoménologique appelée par Peirce lui-même « connaissance collatérale » [Maddalena 2009:72]. Mais cette connaissance collatérale n'est pas, pour Peirce, pré-sémiotique : elle n'est pas ce que nous voyons initialement au travers de notre désir d'interpréter ce quelque chose « qui flotte dans l'eau » [Maddalena 2009:72]. Maddalena nous présente en effet l'exemple d'une forme étrange qui est dans le fleuve mais que nous ne pouvons

pas discerner. Nous sommes alors obligés d'interpréter, en passant par différentes étapes : la première se fonde sur « notre expérience phénoménologique » qui nous force à admettre qu'il y a « quelque chose plutôt que rien ». En deuxième lieu, nous devons nous fier à notre « familiarité avec le système général des signes [...] et limiter nos hypothèses à un nombre limité d'objets (qui pourraient être un oiseau ou une branche) ». Ensuite, nous devons nécessairement discerner, interpréter, « choisir la possibilité que nous sommes enclins à croire ». Puis, enfin, nous vérifions nos hypothèses par des « recherches ultérieures » [Maddalena 2009:72].

Cette « *collateral acquaintance* » (CP.8.183) qui se donne sur la base de cette expérience phénoménologique, n'est pas l'unité minimale de l'interprétation. Il n'existe pas de connaissance immédiate qui soit plus essentielle, moins accomplie. Le problème principal de l'analyse de Maddalena, à part la structure triadique qu'il faut toujours atteindre, est la mécompréhension du pragmatisme peircien. Il n'existe pas de connaissance intuitive qu'il faudrait ensuite épurer pour atteindre la compréhension. Peirce ne critiquait-il pas le doute cartésien ? Sommes-nous obligés de comprendre ? Le but du pragmatisme est-il vraiment de rendre les idées claires par un processus d'épuration de la *Firstness* ? Cette connaissance collatérale, pour Peirce, n'est rien de moins que l'« *anchinoia* » (CP.4.612), concept utilisé par Platon et d'autres auteurs grecs. Nous allons approfondir cet aspect, mais il nous faut d'abord comprendre le pragmatisme peircien dans une perspective qui ne soit pas « interprétationnelle ».

Wittgenstein nous offre un exemple intéressant pour étayer notre approche de Peirce : l'exemple de la fourchette [Wittgenstein 2010:449]. Je suis à table devant une assiette de pâtes. Je saisis la fourchette et je commence à manger.

Aucun travail d'interprétation n'a réellement eu lieu. Je n'ai pas observé la fourchette de divers côtés. Je pense que je ne l'ai même pas observée. Je n'ai pas eu l'intention de savoir si cette fourchette était vraie ou fausse, si elle est en plastique, en acier ou en argent. Je n'ai pris aucune indécision, je n'ai pas eu à penser à une série d'interprétations devant être incluses ou exclues. Je l'ai tout simplement prise dans la main. Il serait bizarre d'apprendre que je l'ai interprétée comme une fourchette ! Entre la fourchette et le « moi-la-saisissant », rien n'est intervenu : ni choix, ni décision. En effet, si quelqu'un me demandait pourquoi j'ai saisi une fourchette plutôt qu'une cuillère, ou l'imitation d'une fourchette, ou je ne sais pas quoi, je pourrais répondre : parce que j'avais faim.

Dans cette simple réponse réside l'élément essentiel du pragmatisme de Peirce, c'est-à-dire cette structure abductive-rétroductive qui nous pousse à agir directement grâce à la perméabilité des seuils. Je saisis la fourchette sans penser, mais ce n'est pas

parce que mon regard est tellement précis qu'il est capable d'exclure tout doute ou incertitude, comme le laisserait supposer le modèle cartésien. Comme le note Peirce, « accepter des propositions qui semblent parfaitement évidentes est une chose que, qu'elle soit logique ou illogique, nous ne pouvons pas nous exempter de faire » (CP.5.392). Et il en conclut que, « pour rejoindre la vérité, tu dois tout simplement dire que tu veux atteindre un état de croyance insaisissable où le doute n'a pas prise. » (CP.5.416)

Et ce n'est pas non plus parce que la fourchette s'impose à mon regard dans son être fourchette indubitable, comme le suppose Giddens :

Lors de la construction de la confiance fondamentale, on n'apprend pas seulement la corrélation des routines, rectitudes et gratifications. On apprend aussi à maîtriser une méthodologie très complexe de protection [...] dans la confrontation des angoisses que la plus fortuite des rencontres a la capacité de provoquer [Giddens 1994:101].

Ce qui ressemble une fourchette, pourrait ne pas en être. Nous devons plutôt dire que celui qui s'apprête à manger saisit la fourchette sans penser et que cela fait partie de ce que signifie pour nous manger. C'est pourquoi, nos habits en disent plus long sur nous-mêmes que toute autre chose.

Bien sûr, les manières de se comporter à table se sont construites historiquement en interagissant avec les caractéristiques humaines de l'espèce. Ainsi, si les hommes se nourrissaient seulement de liquide, la fourchette n'aurait pas été inventée, comme l'a remarqué Mead [Mead 1966:99], conférant ainsi au pragmatisme un sens finaliste et non pragmaticiste.

Mais la fourchette aurait aussi pu ne jamais être inventée, même dans le cas où les hommes ne se nourriraient que d'aliments solides. Cependant, en saisissant la fourchette sans réfléchir, sans aucune médiation interprétative, je montre (je ne choisis pas, je ne décide pas), j'exhibe, je mets en lumière (*phanéron*) mon appartenance à cette forme de vie qui a permis d'inventer, entre autres, et d'utiliser, la fourchette pour manger. C'est pour cette raison que nous sommes dans « *living inferential metaboly of symbols* » (CP.5.402 Fn P3 Para 2/3 p 260 Cross-Ref:††, 1906).

La confiance avec laquelle je saisis la fourchette est une sécurité qui ne me concerne pas moi, ni la fourchette, mais notre mode de vie : « Ce que l'on doit accepter c'est que les données sont des formes de vie » [Wittgenstein 2010:517].

Je peux ainsi douter du fait que ce qui est près de mon assiette est une fourchette uniquement parce que je la saisis souvent pour manger sans y penser. Même si quelqu'un me demande de lui passer une fourchette, je lui passe sans m'assurer qu'il s'agit bien

d'une fourchette. Qui saisit une fourchette sans y penser active cette interprétation qui procède de cette forme de vie. Il s'agit d'une immédiateté qui circonscrit et modifie notre forme de vie : « L'immédiat (ce qui n'est pas en soi-même susceptible de médiation, l'inalanalysable, l'inexplicable, l'inintelligible) s'écoule dans un flux continu à travers notre vie » (CP.5.289).

Une forme de vie est l'arrière-fond que personne ne choisit, qui est totalement infondée, mais oriente et nos choix, intentions, conjectures, notre distinction du vrai et du faux.

« Souvent, en conclut Wittgenstein, nous ne réussissons à saisir les faits importants qu'après avoir supprimé la question du "pourquoi" ; c'est alors qu'au cours de notre recherche, ces faits nous conduisent à une réponse » [Wittgenstein 2010:323, §471]. Il est évident que cette perspective expérientielle rompt avec la vision nietzschéenne, typique du postmodernisme, qui « oscille entre une présentation de la science comme simple structure de pouvoir et une présentation de la science comme une forme de littérature » [Nubiola 1998].

Maddalena se concentre encore sur l'aspect « interprétationnel » lorsqu'il s'intéresse aux sciences normatives pour comprendre ces signes minimaux. Pour lui,

« L'instinct rationnel est ce niveau où la raison cueille la singularité d'un objet méconnu à l'intérieur d'un ordre général des signes, et cette reconnaissance advient selon une interprétation esthétique et éthique des signes » [Maddalena 2009:75].

L'instinct n'est pas, comme le pense Maddalena, « une interprétation et peut [donc] être aussi trompé » [Maddalena 2009:75]. L'instinct n'est ni juste, ni trompé ; il ne peut pas non plus être soumis a posteriori à une vérification ; il suppose encore moins une interprétation. Nous pensons que l'instinct est simplement une ouverture sinéjiste, comme le « *being* » de l'espace catégorial. Une ouverture non pas adressée à l'épuration, à la *Thirdness*, mais une ouverture en soi, qui permet à Peirce d'affirmer « que les possibilités déterminent seulement des possibilités ». Cet aspect est essentiel pour comprendre le modèle peircien comme sinéjiste et non comme un modèle à deux temps. Maddalena dit très bien que « nous ne devons pas nous demander si notre instinct est bien fondé », non pas parce qu'« il nous faut peu des tentatives pour arriver à l'hypothèse correcte » [Maddalena 2009:75], mais parce que nous n'avons aucun mal à atteindre la *Thirdness*. « Tranquille ! Dirait Hegel à Maddalena, nous y arriverons car la vérité est le processus complet ». Mais chez Peirce la réalité est éthique, et en transit plutôt qu'une destination à atteindre. C'est pourquoi l'éthique est, pour Peirce, « l'étude des fins que nous sommes, de manière délibérée, prêts-à-adopter pour l'action. » (CP.5.130, 1903).

Dans ce « prêt-à-adopter » réside la clé du problème. Ce n'est pas que « nous avons des prédictions et que ces pressentiments fonctionnent » en tant qu'« observation épistémologique qui nous rend sûrs qu'il existe une réalité métaphysique qui est connectée et syntonisée » avec ces pressentiments et ces instincts, comme l'affirme l'auteur italien. Ensuite, bien sûr, il existe un processus d'épuration par lequel le raisonnement trouve « son parcours au travers de l'abduction, la déduction et l'induction. » Ainsi, affirmer que « la diversité des modalités explique le développement de la réalité » [Maddalena 2009:76] est incorrect puisque cette perspective s'approche du processus d'élimination du doute cartésien. La réalité ne se développe pas de manière triadique sur un même plan, où l'on part d'un instinct pour arriver à un raisonnement, de même que, dans l'espace catégorial, on ne part pas d'une substance indéfinie qui ne serait qu'ultérieurement définie par l'être. La compréhension du mouvement annulaire-oscillatoire, et donc dialogique, de l'espace catégorial est fondamentale pour pouvoir aborder ensuite d'autres questions peirciennes. En outre, les trois formes d'inférence constituent des critères a priori de validation d'arguments, qui n'épure donc pas l'instinct une fois qu'il est introduit dans le rapport sémiotique.

1.2. Massimo Bonfantini : le modèle abstractionniste de la sémiotique

Bonfantini, dans son livre *La semiosi e l'abduzione* [Bonfantini 2004:16] présente le modèle triangulaire typique de la sémiotique selon l'approche abstractionniste d'Ogden et Richards. Quand un auteur propose ce modèle triangulaire, c'est qu'il se trompe dans les prémisses. Nous passerons en revue plus toutes les difficultés qu'entraîne ce modèle que, par ailleurs, Peirce n'utilise jamais.

Ainsi, par exemple, que signifie le fait de partir d'un objet, « qui est le premier moteur de la sémiotique » ? Partons-nous d'un objet qui est déjà dans le monde et est déterminé par un signe en tant qu'instrument, « lequel à son tour détermine un interprétant » [Bonfantini 2004:16] ? Mais qu'est-ce qu'un interprétant, quelqu'un qui passait par là et doit interpréter ? Le but de la sémiotique est-il que « le signifie naisse de l'objet » [Bonfantini 2004:17] ? Les trois instruments – objet, signe et interprétant – demeurent tranquilles dans les vertex du triangle puis se frayent un passage de l'un à l'autre. Or, ce passage n'est pas « déterminé mécaniquement, mais advient en vertu d'une médiation transformative et inventive » [Bonfantini 2004:17].

Cependant, comment une médiation peut-elle être créative si nous concevons trois vertex au travers desquels le signifié circule ? Cette médiation est en effet créative parce

qu'y participent trois éléments qui négocient les signifiés, trois étapes qui constituent un cycle allant « du moment de l'acquisition du donné, passe par sa mise en question grâce à l'enrichissement critique et inventif, et s'arrête dans la synthèse d'une solution provisoire » [Bonfantini 2004:19]. Nous verrons tous les problèmes que pose ce modèle sémiotique, attribué à Peirce.

Par rapport à l'abduction, nous ne croyons pas que le but de Peirce soit de déterminer quelle est l'inférence est la plus créative des trois [Bonfantini 2004:63], mais de chercher à comprendre comment se développe la cognition et les structures rationnelles. Nos structures rationnelles sont naturellement abductives, pour une simple raison : quand nous raisonnons, nous ne suivons pas « pas à pas » toutes les étapes logiques : en effet, lorsque nous lisons un livre, prenons-nous tout d'abord le livre, après l'avoir interprété comme livre, nous être assuré que nos yeux regardent au bon endroit, et avoir étudié l'angle parfait pour soumettre les pages à notre vision et, comme dirait Tiercelin, ainsi de suite, à l'infini ? Si quelqu'un me demande : pourquoi as-tu pris un livre ? Je répondrai sûrement que j'avais envie de le lire et non pas qu'il me fallait interpréter cet objet comme livre, pour ensuite le prendre, et ainsi de suite, à l'infini. Ici réside selon nous, la clé du pragmatisme. En effet, je ne dois pas interpréter cet objet comme livre, mais je le prends tout simplement car je veux lire, d'où l'importance de l'induction en tant qu'axe du pragmatisme, comme nous le verrons plus loin. Comme le dit Peirce, l'hypothèse la plus simple est la plus correcte, et cette hypothèse la plus simple, la plus phanéoscopique est la praxis. Nous développerons par la suite cet angle d'approche.

C'est seulement en ce sens que nous ne devons pas concevoir les sensations comme une immédiate « impression des sens » [Bonfantini 2004:64], comme le définit Bompiani. La sensation n'est pas « une interprétation sélective et unificatrice des divers impressions », comme le prétend l'auteur italien [Bonfantini 2004:64]. Le cœur du livre est étranger au passage des pages. La sensation est un seuil transparent qui nous permet de rester dans cet espace idéal de la lecture : ainsi, nous lisons, nous tournons les pages, mais nous restons dans cet espace idéal de lecture, que le fait de tourner les pages ne peut pas discréditer. Nous sommes immergés dans l'histoire, nous sommes dans la pensée, et cette histoire ne surgit pas par l'unification de toutes les pages, mais est quelque chose de plus, de la même manière que l'essence de la pensée n'est pas le simple passage du signifié par les vertex du triangle : le signe, comme l'affirme Sara Barrena, est quelque chose de plus [Barrena 2007:58], est un sens excédent, selon Jakobson, une exotopie, pour Bakhtine.

1.3. Rosa Calcaterra et le problème de l'inter-subjectivisme

Nous pensons que le pragmatisme peircien n'est pas inter-subjectiviste. Calcaterra affirme l'auteur américain énonce une critique féroce de l'intuition immédiate [Calcaterra 2003:16] parce qu'il veut à tout prix éviter le mentalisme, posant ainsi « la nature inférentielle de toutes nos cognitions [...] liquidant de cette manière, en tant que pseudo-problème, la recherche d'un premier absolu » [Calcaterra 2003:49].

Alors, *quid* du concept d'impressions élémentaires ? Nous pensons que Peirce ne résout pas si facilement le problème, mais que la question de l'origine constitue un axe fondamental qui traverse toute sa pensée : des impressions élémentaires des textes des années 1860 jusqu'à l'étude de la section gamma dans les graphos, à partir des années 1890, en passant par la problématique de l'irrelativité de l'icône. Nous n'affirmons pas que Peirce établit un premier comme base, même un premier comme niveau préverbal « orienté à », même si cette solution est préconisée par des auteurs qui contemplent un modèle de sémiosis triangulaire sous le critère de la dégénérescence, comme Barrena [Barrena 2007:129] et Verhaegen.

Pour dépasser la problématique d'un langage privé et d'un premier, Calcaterra utilise la théorie de l'inter-subjectivisme et de la sémiosis infinie.

Nous pensons que le modèle inter-subjectiviste que Calcaterra attribue à Peirce est similaire au caractère autographique que Mead attribue à la voix, et qui rend l'émetteur objet de son même évènement gestuel au moment où la voix provoque un alignement intersubjectif, car elle nous enseigne que parler avec les autres suppose de se parler :

Vous demandez à quelqu'un d'apporter une chaise pour un hôte : vous suscitez alors dans l'autre la tendance à prendre une chaise, mais s'il agit très lentement, vous serez celui qui prendra la chaise [Mead 1966:91].

Les paroles sont des symboles significatifs, des habitudes de réponse, c'est-à-dire, des gestes « qui suscitent chez les individus qui les accomplissent les mêmes attitudes que celles produites chez les individus qui répondent » [Mead 1966:74], une tendance à répondre. Donc, parler à l'autre équivaut à se parler. Tel est, pour Mead, le sens profond de l'intersubjectivité :

si quelqu'un prononce ou se sent prononcer le mot "table" a éveillé en soi les attitudes organisatrices de réponse à cet objet, de la même manière qu'il les a suscitées chez l'autre [Mead 1966:124].

« La réponse au geste vocal est constituée par l'accomplissement d'une certaine action et vous provoquez en vous-même la même tendance » [Mead 1966:91]. Ainsi, quand nous parlons, nous nous disons à nous-mêmes ce que nous disons aux autres, c'est-

à-dire que nous évoquons en nous-mêmes la tendance à répondre comme répondent les autres. Il existe un jeu étrange de rebond, étrange, bien sûr, aux yeux du sens commun, que Mead lui-même ne décrit pas. . Il nous offre un modèle constructiviste très matérialiste : il conçoit le geste vocal comme une petite chose qui aligne notre esprit (*Mind*) à la société (*Society*), et par laquelle nous émergeons (soi) inter-subjectivement. Le geste accomplirait la même fonction que le symbole dans la sémiotique, en se basant sur le modèle triangulaire : ce quelque chose qui unit notre regard au monde, les icônes aux indices, Pierre à la photo de Pierre.

Mead insiste beaucoup sur ce caractère intersubjectif, de la même manière que Calcaterra, pour qui la découverte du langage est concomitante à la découverte de sa propre similarité avec les autres et à celle de sa propre individualité, qui poursuit ainsi :

La référence à quelque chose d'interne émergera seulement quand l'enfant – après avoir découvert, par l'observation, la centralité de son propre corps par rapport aux modifications possibles des objets – commencera aussi à établir dans son esprit une connexion entre certains faits et certains sons et apprendra à comprendre le langage des adultes, de même que, en remarquant que certains sons sont liés aux mouvements d'un corps similaire au sien, il découvrira sa propre capacité de langage [Calcaterra 2003:27-28].

Pour Peirce, la conscience de soi et le contrôle de soi ne se produisent pas par alignement avec l'extérieur, comme chez Mead et Calcaterra, mais à partir de l'expérience originaire du décalage qui a lieu à un niveau interstitiel et qui nous jette dans un nœud cinesthésique complexe où se produisent des allers-retours continus, c'est-à-dire des dialogues, selon une dynamique réfractaire qui se fonde sur le concept d'habitus de réponse.

L'inter-subjectivisme, comme l'a également très bien vu Levinas, se fonde sur cet Autre dans la neutralité anonyme de l'« *Il y a* » que l'Éthique, en tant que relation avec les autres, veut dé-neutraliser de façon programmatique [Levinas 1981]. Bien sûr, des auteurs culturalistes comme Silverstone ne s'attardent pas à interpréter Levinas d'un point de vue matérialiste et sentimental, pour fonder un monde de fraternité et d'interculturalité dans la nécessité de l'existence de cet Autre, entendu comme autre culture [Silverstone 2002:211]. Il est vrai que la diversité culturelle est importante dans notre société, mais la réflexion de Levinas ne va pas dans ce sens : elle est phénoménologique.

Mais il ne s'agit pas de situer le processus dans la communication gestuelle, mais dans le *ground* même, là où il n'y a qu'indétermination. Nous ne pouvons pas déclencher le processus dans la communication gestuelle qui aligne a posteriori le sujet à la société ; mais le processus débute dans une aire de possibilité (le *ground*) où le sujet n'existe pas, et au même temps, le sujet est sur le point de se constituer, d'après une dynamique

réfractaire. Le modèle de la dynamique intersubjective pour Mead et Calcaterra est pourtant celui du miroir social idéal, de l'alignement grâce à la capacité *auto-affective et autographique* du geste vocal [Mead 1966:89]. Je m'écoute moi-même comme m'écoute l'autre, mon geste vocal se répercute au même moment et de la même manière sur l'autre et sur moi. Toutefois je ne vois pas les expressions de mon visage, mes mimiques corporelles, mes attitudes, comme je vois celles des autres, et ce ne sont pas des actes qui stimulent en moi la même réponse que chez les autres. « L'oreille révèle toutefois à l'individu la qualité du geste vocal lui-même de la même manière qu'elle la révèle à son voisin » [Mead 1996:79]. Ma propre voix me stimule de la même manière que si elle était celle d'un autre. Mon geste vocal s'adresse à moi de l'extérieur en me stimulant, en s'auto-manifestant. Mead pense qu'il est nécessaire que l'origine de l'intersubjectivité soit présente dans le geste vocal.

Cette expérience du neutre de Levinas décrit les rapports de polarisations propres aux relations internes peirciennes. Avant de pouvoir légitimement dire qu'il y a de l'imitation, que ce que je fais dérive de ce que fait l'autre, avant la réplique, il faut poser l'existence d'une praxis gouvernée par une logique rationnelle expérimentale, une praxis originaire qui nous situe toujours dans l'origine, dans l'évènement. Celui-ci déploie les stratifications changeantes des pratiques avec les ouvertures correspondantes de sens entre lesquels prennent forme un sujet et un monde dans leurs figures déterminées et corrélatives, c'est-à-dire, polarisées. Le sens de tout acte de la pensée est donc déterminé par sa propre nature sémiotique, et rien n'existe en dehors de cette praxis. Comme le remarque Peirce concernant les quatre incapacités cognitives, il n'existe pas de niveau épi-phénoménal, hors du phénomène, de la présence.

II. La tradition philosophico-sémiotique en langue espagnole des études peirciennes : Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra

Dans l'ensemble, la production en espagnol est très diversifiée. Elle a trouvé un espace de discussion dans le *Grupo de Estudios Peirceanos* de l'Université de Navarre.

Ainsi Herrero, par exemple, aborde le thème de l'abduction et de la créativité, Pérez de Tudela le rôle fondamental de la science dans le système peircien, Beuchot « les relations logiques et sémiotiques de Peirce avec la scolastique médiévale » [Nubiola ; Zalamea 2006:175]. Le système peircien est même utilisé pour analyser des films, comme

le fait l'article de Luis Dufuur sur le film « Memento » [Dufuur 2006] ou Fernando Andacht qui analyse « La vie des autres » [Andacht 2008]. Il existe même un texte très spécifique et intéressant, d'Ainoha Marín et de Jaime Nubiola, qui met en lumière les relations entre Peirce et l'Euskera [Marín ; Nubiola 2008].

Ces diverses approches sont présentées dans le livre *Peirce y el mundo hispánico* auquel nous nous référerons souvent dans ce chapitre. Nubiola et Zalamea élaborent des tableaux qui résument les principaux thèmes traités ainsi que le nombre de publications en langue espagnole par pays. Il s'agit en effet d'un travail exhaustif, sérieux, qui compile toutes les publications avec leur thématique et leurs mots clés.

De façon générale, ces auteurs abordent la sémiotique de Peirce avec une approche philosophique, en traitant certains thèmes de manière précise et rigoureuse. Comme l'affirme le professeur Wenceslao Castañares : « La logique/sémiotique de Peirce ne sera pas complète à moins d'aboutir à une métaphysique » [Castañares 1985:260]. Ou encore : « Il est difficile, sinon impossible, de comprendre les écrits sémiotiques de Peirce sans connaître sa philosophie » [Castañares 1986:168].

Cette précision ne permet toutefois pas de saisir la radicalité de certaines des positions peirciennes : dès l'élaboration d'une éthique épicurienne du transit jusqu'à la phénoménologie extrême qui se manifeste de la façon la plus représentative dans les Graphes Existentiels.

Castañares, par exemple, montre très bien que les catégories sont avant tout phénoménologiques, qu'elles ne résument pas à de simples étiquettes, que l'important est l'action des signes [Castañares 2000], en réhabilitant l'importance de l'expérience [Castañares 1985:160], ce qui ne rapproche en rien Peirce de l'empirisme, mais plutôt de la phénoménologie d'Husserl et de sa perspective sur la crise des sciences européennes. Ainsi, les catégories constituent une « méthode fondamentale de précision (époque) dans la déconstruction inverse de la chaîne inférentielle catégoriale, pour pouvoir ainsi comprendre le transit entre le multiple et l'unité » [Zalamea 2008b]. Nous estimons toutefois que le professeur de la Complutense semble rencontrer certaine difficulté à aborder le plan pragmatique. Les catégories ne servent donc pas à analyser la réalité en processus, mais veulent arriver à ce processus qui génère la réalité. Un point-pli se tient uni aux choses – ce qu'Aristote considérerait inintelligible – parce que nos yeux sont ceux de la noctule. Il s'agit en effet du principe de la phanéroscopie peircienne : jeter de la lumière à nos yeux en dépouillant le phénomène de son caractère conceptuel. Cette idée est représentée graphiquement par le graphe de la « teridentité », qui est une surface lisse

et polie sur laquelle le graphiste représente des relations en acte, c'est-à-dire le transit, la vraie continuité.

2.1. Wenceslao Castañares : une étude globale de Peirce

L'œuvre de Wenceslao Castañares a mis au jour un grand nombre des thématiques présentes chez Peirce en les replaçant toujours dans le cadre d'une approche philosophique. Ainsi, la notion de signe est intégrée dans une tradition philosophique « qui ne peut pas être isolée d'une conception systématique des sciences » [Castañares 1994:123]. Comme l'affirme Deledalle, « la sémiotique peircienne est inséparable du reste de sa philosophie. » [Deledalle 1979:14]. Castañares présente de manière concise et analytique l'œuvre de Peirce, prenant un soin tout particulier aux références bibliographiques. De nombreux aspects du travail du philosophe espagnol ne semblent remarquables : l'étude des interprétants, des objets [Castañares 1985:180-181], son approche phénoménologique, l'insertion des catégories dans le relationnel et, plus particulièrement, son traitement du thème de la communication :

Sans communicabilité, pas de représentation [...] Comment la communication est-elle possible ? Depuis la logique-sémiotique de Peirce, la réponse à cette question est la suivante : en premier lieu, ce que les mots ou l'expression signifient dépend des effets que ceux-ci produisent ; en deuxième lieu, les effets que les signes produisent, c'est-à-dire les interprétants peuvent être (et, dans la communication, doivent être) des signes [Castañares 2000].

Il mérité d'être noté que la thèse doctorale de Wenceslao Castañares est « la première thèse dédiée en profondeur à Peirce » et possède la vertu de proposer une étude intégrale de l'œuvre de Peirce intégrant ses aspects logiques, sémiotiques et métaphysiques [Nubiola ; Zalamea 2006:174]. C'est pourquoi le professeur Wenceslao Castañares est le premier chercheur à avoir systématisé de manière structurelle l'œuvre de Peirce et à proposer une vision générale de la pensée peircienne en espagnol.

2.1.1. La question de la communauté

Notre auteur semble avoir rencontré une certaine difficulté pour aborder le thème de la communauté. Il assume le concept de « vérité intersubjective » [Castañares 1985:165], plus proche de Mead ou de James :

Le consensus épistémologique de la communauté de chercheurs possède ainsi un corrélat sémiotique dans la communauté d'interprètes qui négocient tant l'accord que le désaccord autour du sens [Castañares 2000].

Il définit, à tort selon moi, la communauté comme un groupe plus ou moins tangible de scientifiques :

Toute observation personnelle (subjective) doit être soumise à un ample processus de validation scientifique qui repose [...] dans l'accord intersubjectif, non coactif, au sein de la communauté des scientifiques [Castañares 1985:260].

Il mérite d'être noté que nous retrouvons un exemple de communauté non coactive au sein même de la communauté peircienne. Tiercelin et Chauviré, autrefois collègues et toutes deux élèves de Jacques Bouveresse, interdisent aujourd'hui à leurs élèves d'entrer en contact avec ceux de l'autre.

Calcaterra, pour sa part, réduit le niveau pragmatique même à la validation intersubjective de l'activité rationnelle, en tant que génération de signifiés :

Donner raison signifie essentiellement [...] atteindre le plan de l'intersubjectivité et donc le langage de la communauté, au sein de laquelle toute explication prend consistance et valeur et la compréhension rationnelle est une exigence pragmatique, dans le sens peircien du terme, pour lequel l'activité rationnelle est avant tout [...] une activité de formation et de développement des signifiés inter-subjectivement validés [Calcaterra 2003:31].

Marinès Bayas adopte une vision de la communauté qui ne nous satisfait pas :

Si l'on recherche dans tous les détails et pour un temps suffisant, nous arriverons à cette vérité unifiée [...]. Il existe un consensus là où cohabitent des différentes opinions et où les unes cèdent à l'opinion des autres pour atteindre un but pratique. Cependant une unification totale des opinions est possible seulement si la réalité va plus loin que ces opinions et a la force de s'imposer à ces opinions. C'est-à-dire que la réalité est capable d'unifier les opinions uniquement si elle est indépendante de ces opinions et de l'esprit des chercheurs [...] [Bayas 2008].

Les textes de ces auteurs laissent entrevoir la difficulté qu'ils rencontrent pour traiter ce thème. Alors il faut chercher, mais cette recherche n'est pas l'apanage d'une communauté scientifique fermée, car elle appartient à « tous les êtres passés, présents et futurs capables de raisonner » [Bayas 2008]. La réalité a la force d'unifier les opinions à condition qu'elle soit indépendante de celles-ci. Mais comment la réalité, dont on se fait une opinion, peut-elle être indépendante de ces opinions si celles-ci portent précisément sur cette réalité ? Parce que cette opinion, comme le montre Bayas, est un « pôle régulateur auquel on doit tendre et [qu'] elle agit comme un phare vers lequel toute science tourne le regard » [Bayas 2008].

Nous pourrions être d'accord avec cette affirmation si le concept d'opinion finale comme orientation était expliqué d'une manière sérieuse, et non pas utilisé pour sortir du problème épistémologique de la sémiosis infinie, comme il arrive toujours avec tous les concepts peirciens de la sphère de la *Thirdness*.

Je pense que Peirce parle de communauté en termes idéaux et non pas d'une communauté tangible, c'est-à-dire un groupe défini de chercheurs, comme signale Garzón :

Une affirmation justifiée se différencie d'une affirmation vraie par le fait que les conditions de vérité d'une affirmation vraie sont idéales, au sens où la vérité de cette proposition se détermine en vertu de ce que l'on a justifié ou de ce qui est accepté par toute la communauté une fois la recherche achevée [...] c'est-à-dire quand tout élément disponible pour déterminer la vérité ou fausseté d'une proposition est mise à disposition d'une communauté de chercheurs compétents [Garzón 2008]

Cependant, quand peut-on dire qu'une recherche est vraiment achevée ? Comment peut-on établir la compétence d'une communauté ? Pourquoi Peirce, sans doute le plus brillant de sa génération, n'était-il pas considéré comme compétent à son époque ?

La vérité comme consensus, tel que le propose Bayas, ne me semble pas être un biais adéquat pour aborder la notion de communauté. Existe-il quelqu'un qui pense qu'une communauté des chercheurs suit ses investigations « sans aucun autre désir que celui d'apprendre la vérité des choses » ? Peirce a été exclu de l'Université précisément pour avoir cherché la vérité des choses et non l'objectif d'un « dîner au foie gras arrosé d'une bouteille de Clos de Vougeot » (CP.5.585). Pourquoi cette communauté, si parfaite et éclairée, n'admet-elle pas de critique ?

Rosa María Mayorga expose clairement toutes les contradictions auxquelles nous confronte le concept de communauté, cependant, elle attribue une valeur à la communauté scientifique que celle-ci ne possède pas :

Pour Peirce, tous les défenseurs d'une science sont animés par « un joyeux espoir selon lequel, si on mène la recherche suffisamment loin, toute question trouverait une solution certaine » (CP 5.407, 1878). Cet espoir est incarné dans la conception même de la vérité et de la réalité de Peirce : « l'opinion qui est destinée à être celle avec laquelle tous ceux qui recherchent soient finalement d'accord ; ainsi la vérité, de même que l'objet représenté par cette opinion, est le réel. Or, cela ne signifie pas que les caractéristiques du réel dépendent de ce que l'on pense finalement d'elles (CP 5.407, 1878). » Peirce cherche plutôt à établir que la réalité « est indépendante de ce que toi ou moi, ou n'importe quel nombre fini d'hommes peuvent, penser sur elle », mais puisque l'objet de l'opinion finale (le réel) est le résultat de la recherche scientifique, et puisque la vérité est notre explication de cette opinion, la vérité reste en lien avec la pensée en général [Mayorga 2008].

Il est évident qu'il est un peu rapide d'affirmer que la « vérité s'identifie avec l'opinion finale de la communauté des chercheurs » [Bayas 2008], et de concevoir cette opinion comme la simple conclusion à laquelle aboutit une communauté des chercheurs. La vérité n'est en effet pas un état auquel on arrive puisque celui-ci reste soumis à la critique et au mouvement sémiotique. La vérité est pourtant une quête, comme l'explique très bien Nubiola. Nous pensons que le réel ou le vrai n'est pas un objectif à atteindre, parce que la vérité fait toujours l'objet d'un renvoi et est donc contingente : ce qui possède force ontologique, comme l'explique très bien Nubiola, est la quête de la vérité et non la vérité elle-même, comme le prétend Bayas.

Pour aborder le concept de communauté, il faut, selon nous, tirer le fil rouge de la structure hypothétique et de la notion de « cognition relative » (W.1.75) dont Peirce parle

dans la série des essais gnoséologiques de 1868. Ici Peirce développe le concept de relation, qui est le nœud qui tient ensemble (*sunechès*) les deux plans où se développe la sémiotique. Nous estimons que la relation précède la création d'un espace catégoriel, et non pas le contraire.

Partons du texte fondamental *Detached ideas on vitally important topics* (CP.1.616-1.648) daté de 1906. Ici, Peirce décrit comment, quelques années auparavant, il s'est rendu compte que l'hypothèse (relation entre l'antécédent et le conséquent) doit être fondée sur un mouvement de renvoi et non pas sur un principe causal. Cette découverte l'a conduit à penser que, même du point de vue du syllogisme ordinaire, la relation – entre le sujet et le prédicat, entre l'antécédent et le conséquent, ou entre les prémisses et la conclusion – est toujours la même. Cette affirmation implique que la proposition catégoriale et la proposition hypothétique coïncident.

En effet, notre auteur note que :

Il n'existe pas de différence logique entre [proposition] hypothétique et catégoriale. Le sujet est un signe du prédicat, l'antécédent du conséquent ; voici le seul point qui concerne la logique (W.1.337).

Peirce part d'une critique de Kant et de sa triade concernant la relation. Pour Peirce, les jugements ne peuvent pas être naturellement divisés entre les jugements hypothétiques, catégoriques et disjonctifs puisque la relation entre sujet et prédicat ou antécédent et conséquent est la même que la relation entre prémisses et conclusion, c'est-à-dire une relation sémiotique.

Ainsi pour Peirce la proposition catégoriale « tout homme est mortel » peu être exprimée par une proposition hypothétique « si humanité alors mortalité » (CP.2.710), ce que équivaut à dire : si l'on pose un signe, l'on pose son renvoyé. Il existe donc un principe unique qui préside à toute relation, celui de la proposition hypothétique, c'est-à-dire le principe relationnel : « une proposition hypothétique ne se limite généralement pas à affirmer ce qui se passe actuellement, mais énonce ce qui est invariablement vrai dans un univers de possibilités. » (CP.3.366)

Formellement, ce principe relationnel est illustré par le fait que Peirce fait coïncider, comme le montre l'exemple, la relation exprimée par la copule avec la relation « illative », ce qui signifie que cet auteur a identifié l'acte propositionnel avec l'acte inférentiel. La relation illative n'est pas seulement fondamentale, elle est « *the end-all and be-all* » (CP.3.472) de toutes les relations.

Les essais gnoséologiques de 1868 renforcent cette idée de « relationnalité » en introduisant la notion de cognition relative, en vertu de laquelle la connaissance n'est que reconnaissance de nos relations avec le monde ; bref, raisonner équivaut à syllogiser.

Ce principe de cognition relative s'exprime ainsi : « toute connaissance objectale est relative, c'est-à-dire que nous connaissons les choses en relation avec nous » (W.1.75). Nous devons maintenant garder à l'esprit Hegel, puisque la réflexion de ces essais de 1868 est imprégnée de la pensée du philosophe allemand. Ce n'est pas par hasard qu'ils sont précédés par un échange épistolaire entre Peirce et Harris, le directeur de la revue *Journal of Speculative Philosophy*, où ces deux auteurs discutent principalement de thèmes hégéliens. En ce sens, l'axe de ces essais n'est pas la critique de l'intuition et la définition d'une théorie des signes, comme on le croit couramment ; la matrice de ces essais est le problème de la « rationalité de la validité objective des lois logiques » (W2.158), sujet que Harris proposa à Peirce pour la rédaction d'un article pour sa revue.

Ainsi, l'exposé des quatre incapacités cognitives, plus qu'une simple critique de l'intuition et du réductionnisme cartésien, est une profonde réflexion sur Hegel, qui se base sur les tropes d'Enésidème. Les quatre incapacités cognitives sont :

« (I) Nous n'avons aucun pouvoir d'introspection, et toute notre connaissance du monde intérieur est dérivée d'un raisonnement hypothétique de notre connaissance des faits extérieurs. (II) Nous n'avons aucun pouvoir d'intuition, mais toute notre connaissance est logiquement déterminée par des connaissances antérieures. (III) Nous n'avons pas le pouvoir de penser sans les signes. (IV) Nous n'avons pas de conception de l'absolument inconnu. » (CP. 5.265)

Autrement dit, il n'existe pas d'universaux (Première incapacité) qui soient au-delà de toute connaissance (Deuxième incapacité) ou, encore, il n'existe rien dans l'univers connu (Quatrième incapacité) qui puisse échapper au mouvement sémiotique (Troisième incapacité).

La première incapacité souligne le principe « diagrammatique » qui établit que le mouvement sémiotique est propulsé par des relations internes. Ainsi, la proposition de Peirce est que l'auto-conscience se forme selon une dynamique réfractaire en vertu de laquelle il est impossible de discerner l'interne de l'externe, l'autre (*other*) du soi (*self*). L'auto-conscience s'établit donc dans ce rebond interprétatif qui met sur le même plan (« *pairedness* ») la conscience et son objet, le dedans et le dehors, le recto et le verso. Peirce, dans plusieurs textes préparatifs à ces essais de 1868, analyse la formation du jugement dans l'acte d'attention, en clarifiant la façon dont, dans ce surgissement, l'acte d'attention. Il affirme que l'acte d'attention qualifie l'objet des sensations de « *this* » :

Du principe philosophique nous pouvons déduire que le sujet et le prédicat, l'ego et le non-ego, sont des notions simultanées et corrélées. Ainsi, avant d'atteindre la conscience de soi, il n'existe pas de jugement. Poser la corrélation entre sujet et objet est un simple truisme ; mais démontrer que le "soi" et le "ceci" sont liés n'est pas si simple. En effet, "ceci" n'existe en soi qu'en corrélation avec d'autres choses. En effet, "ceci" n'existe en soi qu'en corrélation avec d'autres choses. "Ceci" et "soi" ne sont corrélés que dans l'action ; c'est pour cela que cette corrélation n'a jamais pu être démontrée (W2.179, 1868).

La deuxième incapacité permet d'esquisser les grandes lignes de ce qui sera appelé par la suite sémiosis. Il me semble que Peirce utilise ce mot par la première fois en 1907 dans le texte nommé *A Survey of Pragmaticism* (CP.5.484). Ce concept n'est pas nouveau, puisqu'il a déjà été utilisé par Philodème de Gadara [Castañares 2000]. Cette incapacité pose que toute connaissance est en relation avec une connaissance précédente. Ce principe est clairement hégélien : toute connaissance est donc une inférence – Hegel disait que même l'absolu est une inférence. Tout dérive donc de quelque chose d'autre sans que ce « quelque chose d'autre » implique d'aboutir à un terme final et définitif. Toutes les pensées sont, par conséquent, des signes, tandis que le réel est l'objet indiqué et, en même temps, médiatisé par la chaîne sémiosique. Le signe équivaut à la relation et *vice-versa*, comme le suggère Peirce en CP.5.262.

Peirce met en évidence que la connaissance possède une structure relationnelle, non seulement du fait de l'intentionnalité de son renvoi objectal, mais parce que la connaissance transite d'une représentation à une autre, révélant son signifié réel dans l'acte de transiter et non dans telle ou telle représentation particulière :

Notre propre existence (laquelle est démontrée à partir de l'ignorance et de l'erreur de notre expérience) exprime que toute chose qui se présente à nous est une manifestation phénoménale de nous-mêmes. Ceci n'empêche pas que l'existence soit un phénomène qui nous est extérieur, de la même manière que l'arc-en-ciel est une manifestation du soleil et en même temps de la pluie (CP.5.283).

La représentation elle-même ne se résume pas à telle ou telle détermination particulière, mais se présente dans son essence en tant que trame relationnelle complexe, dans un nœud cinesthésique, en tant que renvoi continu s'adressant toujours ailleurs. En ce qui concerne le concept de signifié, même si Peirce n'utilise guère ou seulement de manière très particulière, nous pourrions dire, en suivant une partie de la critique française, qu'il se situe dans la relation, dans le renvoi incessant, dans l'appel à un interprétant successif qui, à son tour, devient signe pour un autre interprétant. De cette manière, le signifié fuit toujours, il semble ne jamais être dans un lieu précis, non pas parce qu'il est relatif, mais parce qu'il ne peut s'accomplir que dans la totalité de son développement symbolique.

La relation sémiotique ne révèle jamais ses pôles d'action en tant que tels : ni le rélat ni le corrélat ne peuvent être découverts ou fixés indépendamment l'un de l'autre. Ils n'ont d'existence qu'au sein d'une relation, polarisés, c'est-à-dire au sein d'un espace ambigu où chaque être enferme quelque chose de soi (*self*) et quelque chose de l'autre (*other*), quelque chose de passé et quelque chose de futur, et portent inscrites sur leur corps les traces de l'univers sans pouvoir jamais, cependant, s'identifier totalement avec lui. Par ailleurs, seul cet « y être » ambigu, qui n'existe qu'en tant qu'il renvoie, semble être vrai. C'est pourquoi seule la relation est réelle et non pas tel ou tel état mental, tel ou tel pôle d'action. Peirce ne pourrait pas être plus hégélien.

La relation sémiotique est donc la structure de base de la relation, comme le suggèrent les essais de 1868 :

Or, un signe en tant que tel possède trois références. Premièrement, il est un signe pour une pensée qui l'interprète ; deuxièmement, il est un signe pour un objet auquel il est équivalent dans cette pensée là ; troisièmement, il est un signe en tant que respect ou qualité. Le respect connecte le signe avec son objet (CP.5.283).

Le signe n'est rien d'autre que cette fonction de renvoi qui enchaîne les corrélats au mouvement infini de la sémiotique interprétante. Dans ce mouvement, les corrélats s'échangent les parties : le signe devient l'objet, le signe devient l'interprétant. Tous les éléments sont mis en relation, parce que tous sont les pôles de cette relation et constituent ensemble des déterminations de la relation qui n'est pas une entité fixe mais est le mouvement de la connaissance même et l'« apparaître » phénoménologique du réel. Il n'existe ni premier ni deuxième ni troisième qui mette en relation les autres éléments : ce qui existe, c'est la relation du rélat au corrélat. Tout terme n'est réel qu'en connexion avec les autres.

Ainsi, comme l'affirme Adriana Gallego, « tout aspect de la réalité a la capacité d'être reflété ou représenté par un autre, c'est-à-dire d'agir en tant que "signe" de quelque chose pour quelque chose » [Gallego 2004]. Comme le suggère J. L. Exposito, Peirce conclut qu'avant de formuler la thèse sur l'adéquation entre la connaissance et la réalité, il est nécessaire d'admettre que la connaissance est une sorte de « structure-signe », ce qui requiert une métaphysique de nature triadique, intégrée par le sujet connaissant, l'objet connu et le milieu représentatif, indépendamment de l'ontologie préétablie et acceptée [Exposito 1980 :3-4]. Comme le remarque le professeur Castañares :

La triadité de la sémiotique constitue sa caractéristique fondamentale. L'affirmation selon laquelle la relation triadique soit la seule relation authentique est le fondement de sa philosophie phénoménologique ainsi que de toute philosophie phénoménologique [Castañares 2000].

La triadicité permet de sauver les abîmes, de donner cohérence à l'incohérent pour permettre le fonctionnement de la structure des renvois signiques sans sauts brusques, mais avec des sauts si imaginatifs qu'ils deviennent naturellement rationnels. C'est pourquoi cette triadicité est incarnée par l'interprétant, comme l'affirment Nubiola et Barrena : « le métreur, l'esprit [...] n'est pas matériel et est cependant, comme le note Percy, aussi réel qu'un chou, un roi ou un neurone » [Barrena ; Nubiola 2007]. Nous avons vu dans le DEA de Madrid comment Bruno Latour insiste, de même que Peirce, sur le caractère matériel du signe [Latour ; Hermant 1999:162].

Nous n'avons pu trouver aucune définition aussi belle qu'exacte de l'interprétant : cette triadicité, sous-jacente à toutes les activités humaines, est un type différent de réalité,

capable de sauver l'abîme entre esprit et matière et [...] qui ne peut être expliqué, selon Percy, par un paradigme scientifique conventionnel, mais seulement par un esprit scientifique plus ouvert [Barrena ; Nubiola 2007].

Cette structure-signe nie tout rapport spéculaire entre pensée et réalité, en proposant une dynamique réfractaire qui dé-essentialise les rapports entre les deux. Nous ne pouvons pas dire qu'une photographie est tout simplement une icône. Si toute proposition catégoriale est une proposition hypothétique, l'axe de cette relation dynamique repose pourtant sur la relation sémiosique (et non pas sur la copule en tant qu'union), en tant que proposition hypothétique qui assume la structure de conditionnalité conjuguée au futur :

Aucun signe ne peut fonctionner en tant que tel à moins d'être interprété par un autre signe [...]. Par conséquent il est essentiel pour un signe d'exercer sa propre influence sur un autre. Ce que je veux dire par là, c'est qu'en présence d'un signe il aura nécessairement une interprétation dans un autre signe. L'essence de la relation est le futur conditionnel (CP.8.225).

Cette communauté n'exerce aucun réglage fonctionnel qui empêcherait la sémiosis de se déchaîner ; elle fait cependant partie intégrante du signe.

Cette idée de renvoi au futur est principalement développée dans trois articles de 1877 et 1878, publiés dans la revue *Popular Science Monthly*, titrés *The fixation of Belief*, *How to Make Our Ideas Clear* et *The Doctrine of Chances*. Nous allons mettre en rapport l'idée de communauté avec celle de continuité, du sinéjisme, ce qui nous mènera à nouveau au principe logique relationnel et non relativiste, puis au principe éthique qui me semble tout à fait surprenant. Nous qualifierons ce dernier principe d'éthique de l'espoir vers un agir social, de même que l'épithète de la stèle de Liszka où est inscrit que « la logique est enracinée dans le social » [Liszka 1996:83].

Nous ne faisons pourtant pas coïncider l'idée de communauté scientifique avec une sorte d'élite qui décide de la validité des arguments et qui fixe les croyances convenablement. Nous pensons que les habitus s'instaurent par l'autocontrôle et que leur validité logique dépend plus de leur adaptation aux critères logiques-sémiotiques que Peirce établit pour classer les arguments que d'une communauté qui plaide pour un consensus.

Dans *How to Make Our Ideas Clear* Peirce développe la notion d'habitus pragmatique en la reliant, selon moi, clairement à une vision sinéjiste ce qui d'une certaine façon logicise la réflexion, comme nous le verrons plus loin. Peirce nous offre à ce propos cette belle réflexion : « la pensée est un fil de mélodie qui court à travers la succession de nos sensations. » (CP.5.395). Bien sûr, ces sensations ne sont pas présentes immédiatement mais seulement de façon médiate. Ce fil de mélodie ne s'interrompt jamais, mais revêt l'aspect d'une « demi cadence qui ferme une phase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle » (CP.5.397) quand nous atteignons un état de croyance.

Qu'est-ce que c'est une croyance ? se demande Peirce. La croyance est « la fixation » d'une règle d'action, d'un habitus. Pour développer le signifié d'une chose, nous devons déterminer tout simplement quelles habitudes elle produit, car la signification d'une chose réside simplement dans les habitus qu'elle suscite (CP.5.400). Ainsi, pour expliquer le signifié du mot « dur », en opposition avec son contraire, « mou », on peut dire qu'une chose dure est celle qui résiste aux pressions. L'entière conception de sa qualité réside dans « les effets qui peuvent de manière concevable avoir une importance pratique ». Ainsi, si nous ne connaissons pas ces effets, nous ne pouvons pas connaître non plus le signifié de ce mot.

Pour Peirce, le signifié d'un concept ne coïncide pas avec ce que l'on peut observer dans des conditions empiriques déterminées, c'est-à-dire, en termes peirciens, « les effets concevables qui pourraient avoir une dimension pratique », mais le signifié coïncide avec ce qui peut arriver si « tous les phénomènes expérimentaux concevables, que l'affirmation ou négation d'un concept peut impliquer, se donnent. » Le pragmatisme porte sur la totalité des effets et non pas sur un effet particulier ou un autre. Comme nous le verrons plus loin, cette dimension expérimentale est essentielle à la connaissance qui doit elle-même passer obligatoirement par les formes diagrammatiques.

Dans l'article *Issues of Pragmaticism* de 1905 (EP.2.331-345), Peirce affirme explicitement que la théorie du signifié doit être réaliste au sens du réalisme scolastique

médiéval et doit donc se fonder sur les concepts de généralité, possibilité, conditionnalité et vagueté. Peirce affirme que

le signifié intellectuel entier de n'importe quel symbole consiste dans la totalité de tous les modus généraux de conduite rationnelle qui, conditionnés à toutes les circonstances et aspirations possibles, déboucherait à l'acceptation de ce symbole-là (EP.2.335).

Formulé sous une forme plus compréhensible, le pragmatisme, comme l'explique bien Tiercelin, nous enseigne que le signifié d'un concept ne se lit pas dans les effets pratiques que ce concept produit [Tiercelin 1993a:32]. Le signifié doit toutefois se « relier à la série entière possible et conditionnelle des résolutions à agir que je suis disposé à mettre en œuvre pour manifester ma compréhension de ce concept. » [Fabbrichesi 2007:144] Peirce fait référence non pas à la simple action, mais à l'actualité potentielle d'un comportement habituel car « aucune somme d'évènements actuels ne pourrait jamais remplir complètement le signifié d'un serait (*would be*) » (EP.2.407), ou comme l'indique Tiercelin, parce que « la possibilité n'est pas détruite par le simple fait d'être actualisée » [Tiercelin 1993a:40]. Ainsi, si le diamant n'était jamais extrait de la mine, pourrions-nous encore parler de la dureté du diamant ? Bien sûr, dirait Peirce, car nous ne parlons pas des vérifications empiriques qui peuvent être effectivement réalisées, mais des possibilités concevables et conditionnelles liées à la manipulation d'un certain concept. C'est pourquoi nous nous risquons à définir l'habitus comme protocole d'action. La phrase suivante est à mon avis fondamentale pour comprendre la nature expérimentale du processus cognitif : « Penser en termes généraux ne suffit pas. Il est nécessaire que quelque chose soit fait » (CP.4.233). Tiercelin explique ce concept par son lien fort au structuralisme triadique :

Quand je dis qu'un diamant est dur, je veux dire non qu'il se peut qu'il résiste au fait d'être rayé par du carborindon, mais qu'il y résistera très probablement. Il faut donc distinguer entre la simple "potentialité" et – le réalisme du vague interdisant le nécessitarisme strict – la "nécessité conditionnelle" (CP.1.427). Le possible réel n'est pas un Premier vague (CP.1.304) ; c'est un Troisième, bref une loi : or une « loi qui ne serait qu'une simple idée non réalisée serait un Pur premier » (CP.1.342). Un *would-be* est réel, parce que "destiné à" ou "sûr de se produire" (CP.4.547n ; CP.1.536) [Tiercelin 1993a:40-41].

Nous devons pourtant garder l'idée selon laquelle « la caractéristique majeure du *would-be* est sa généralité, son indétermination irréductible » [Tiercelin 1993a:41]. Ainsi nous affirmons que la résistance du diamant à la pression ou au carborindon est une possibilité réelle, quelle que soit les conditions données. C'est donc quelque chose que je ne peux pas vérifier empiriquement, mais qui trouve son expression dans l'inférence illative « si... alors ». Cette expression ne vaut que dans la mesure où je fais confiance à une conception générale liée à la série des possibles et aux expériences infinies que je pourrais conditionnellement penser mettre en acte. Le pragmatisme peircien ne se base

pas sur l'action mais sur une idée plus abstraite : la possibilité qu'une totalité illimitée puisse se donner, quelque chose qui ne se place pas du tout sur le terrain de l'expérience, mais sur celui de la foi.

Dans un texte de 1878 publié dans la revue *Popular Science Monthly, The Doctrine of Chances*, Peirce s'occupe principalement du type particulier d'inférence qui fonde la probabilité. Mais il introduit aussi le principe social de la logique sur lequel se base son concept de communauté en s'appuyant sur une intéressante réflexion sinéjiste. Il faut replacer ce texte dans le cadre d'un écrit de 1868 déjà cité (CP.5.311).

Le concept de réel est donc fondé sur celui de communauté interprétante, qui s'érige en garant de la vérité de chaque connaissance singulière, ce qui implique le caractère « dé-personnifié » [Fisette 1990] du signe. Peirce se demande ainsi « qu'est-ce que l'utilité si elle est circonscrite à une seule personne ? » Il en conclut ainsi que « la vérité est publique » en s'adressant à Williams James, et ajoute :

En conformité avec la doctrine pragmatiste, les conclusions d'une faculté raisonnante doit s'adresser au futur, quant leur signifié se réfère à une conduite, à une conduite délibérée et passible d'autocontrôle. Mais seulement la conduite passible d'autocontrôle, c'est la conduite future [...]. Par exemple, la croyance selon laquelle Cristobal Colon a découvert l'Amérique se réfère au futur (W.3.276-289).

Il est évident que la communauté n'implique pas un consensus légitime, et la vérité n'est pas intersubjective, comme le montre Corrington [Corrington 1993:28-35]. Peirce n'a pas eu beaucoup de chance avec la communauté universitaire, parce qu'il voulait tout simplement faire des recherches sans autre désir que d'y prendre plaisir :

L'homme, par essence, est un être social. Mais l'« être social » est une chose et l'« être grégaire » en est une autre. Je me refuse à jouer le rôle de meneur. Mon livre est adressé aux gens qui veulent faire de la recherche ; et ceux qui veulent de la philosophie servie directement dans une assiette peuvent aller chercher ailleurs. Il existe beaucoup de restaurants qui servent la soupe philosophique partout dans la rue, grâce à dieu ! (CP.1.11).

Le monde est plein d'hommes qui, pour une raison ou autre, ne sont pas capables de prendre en compte leurs propres intérêts ; et je suis l'un d'entre eux (Ms453).

Je répète que je ne sais rien de ce qu'est devenu aujourd'hui Harvard, mais pendant mon séjour ici à Cambridge j'espère bien découvrir, parmi d'autres choses, la réponse à cette question : l'État de Massachussets a-t-il établi cette université dans le but que les jeunes, qui réussissent à s'y inscrire, puissent recevoir une éducation exceptionnelle et par conséquent obtenir des salaires importants pour pouvoir faire des dîners au foie gras arrosés de Clos de Vougeot ? (CP.5.585).

Nous plaidons pourtant pour l'idée du principe social de la logique, parce qu'il non seulement bénéficie non seulement d'une cohérence avec le principe relationnel du signe, mais surtout il reconnaît l'existence d'un principe logique dans ce *long run* qui suppose la connaissance. Ceci nous éloigne du relativisme total des théories qui considèrent que la

complexité humaine et sociale est un tissu où s'entrecroisent les rapports de pouvoir qui établissent le champ épistémologique de races, des sexes, des identités, etc.

La vérité est selon Peirce « un évènement indéfiniment futur », ce qui signifie que la vérité ne réside pas dans un tel ou tel fait mais dans le *long run*, dans le renvoi, dans la relation. Ce qui rend raisonnable le but est la quête en elle-même, l'« être affecté par », le fait que tout est projeté, orienté vers, comme l'expliquent très bien Nubiola et Castillo. Une croyance, comme celle de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb se réfère au futur, c'est-à-dire qu'elle est affiliée à cet ensemble solidaire de pratiques interprétantes qui maintiendront vivant le « flambeau de la vérité » (CP.1.339).

Dans *The Doctrine of Probability*, essai de la fin des années 1870, l'auteur poursuit sa réflexion sur la communauté en tant que *long run* : « par rapport à un cas singulier, la probabilité ne signifie rien » (CP.2.562). De plus, chaque proposition conditionnelle est privée de sens si elle ne porte que sur un cas singulier. En effet, comme le note Peirce :

En réalité, puisque la validité d'une inférence consiste dans la vérité de la proposition hypothétique, pour laquelle si les prémisses sont vraies les conclusions le sont aussi, et puisque le seul fait réel qui peut correspondre à une telle proposition est le fait que partout où l'antécédent est vrai le conséquent l'est aussi, en découle qu'il n'est pas possible de raisonner sur un cas isolé (CP.2.562).

Ainsi, cette communauté se régit par l'autocontrôle de la logique, par le déploiement rationnel de ce *long run* soutenu par une structure logique qui règle la validité des arguments. Un raisonnement isolé n'a pas de sens, non pas parce qu'il faut une communauté élitiste qui valide d'un point de vue panoptique l'argument, mais parce que ce raisonnement ne peut pas être affecté par la chaîne infinie des signes qui soutient et maintient en vie toute inférence cognitive.

Peirce propose que l'on donne à un homme la possibilité de choisir entre un jeu de 25 cartes rouges comportant une seule noire et un jeu de 25 cartes noires comportant une seule rouge (CP.2.562). La carte noire étant la mort. Peirce ne doute pas que l'homme choisira le jeu de 25 cartes rouges. Mais Peirce embrouille l'affaire. Et si cet homme tire la seule carte noire du jeu de 25 cartes rouges, comment se consolera-t-il ? En se disant que son choix était le seul raisonnable et intrinsèquement logique ? Que le groupe qui est à côté de lui a conseillé de prendre ce jeu ? Je t'en prie – dirait Peirce à l'homme – puisque dans son cas particulier, ce choix censé être raisonnable et logique l'a conduit vers l'unique évènement à éviter, la mort, et n'a pas donc été raisonnable, mais « privé de valeur ». Si nous considérons chaque choix singulier en soi, il ne sera jamais ni raisonnable ni irraisonnable, puisque ce choix ne pourra jamais être fondé sur la série des

antécédents et conséquents, c'est-à-dire sur la série conditionnelle et causale, sur l'infinie chaîne signique, le *long run* qui soutient toute inférence.

Il n'existe pourtant pas de singulier fait réel qui corresponde à la vérité. Choisir une carte rose est raisonnable mais le seul fait qui confirmerait la vérité n'est pas un fait empirique (le choix personnel singulier et chanceux) mais la croyance en ce *would be*, en ce « serait » qui, dans une synthèse conceptuelle extrême, projette devant moi la totalité des cas possibles de choix des cartes. Il ne s'agit pas donc de faits, mais de valeurs, de croyances, de croyances logiques vers la généralité et la continuité de ces croyances.

Reprenons le cas de l'exemple précédent. Si je pouvais choisir à chaque fois une carte différente, jusqu'à les épuiser toutes, alors j'aurais raison de choisir, comme je le fais, dans le jeu des cartes à majorité rouges. Mais le fait de me fier à cette conditionnalité possible privée d'actuation réelle, en l'érigeant en fondement de la logique de la probabilité, est un pur acte de foi, un espoir, un « habitus éthique » (CP.6.372), dirait Peirce. Putman écrit :

C'est seulement parce que je projette ma croyance dans une série potentiellement infinie de possibilité expérientielles, transférant la singularité du résultat actuel dans le futur, dans chaque lieu potentiel de cette série continue, en m'identifiant avec une communauté illimitée de personnes que je reconnais en tant que similaires à moi, que je prends cette communauté comme témoin de la vérité de mes choix, que j'ai une raison logique pour faire ce qu'il résulte plus probablement de ma situation singulière et personnelle [...]. Ma croyance que j'ai plus de chance, dans cette situation unique et singulière, d'obtenir la félicité éternelle plutôt que le malheur perpétuel est fondamentalement [...] une sorte de transfert fictif, une projection [Putnam 1987:82].

En d'autres termes, ma capacité à faire des prévisions, à mettre en acte des inductions et des calculs de probabilité plutôt que de me fonder sur le principe d'uniformité de la nature, se base sur cet acte projectif, d'identification projective, qui suppose que chaque acte est une norme, un général. Cette identification insère en effet chaque singularité dans la série potentiellement infinie de la succession logique, c'est-à-dire que l'on agit toujours par abduction, comme nous le verrons.

Peirce se demande « que signifie le fait que l'opium possède un pouvoir somnifère ? » (CP.8.12) Tout simplement que ce pouvoir est potentiel. Toute existence n'est que la régularité retrouvable dans les événements futurs en relation avec une certaine chose. Et cette régularité, dit Peirce, doit être prise en considération en avant dans le concept de cette chose (CP.8.12). La loi est, pour ainsi dire, a priori, comme l'explique très bien Foucault. Cette loi, ce général, est, pour reprendre Gadamer, un horizon herméneutique [Gadamer 1983:352], un contour comme dirait Bakhtine, qui est par ailleurs partie ontologique du signe.

Asserter qu'il y a des choses externes qui ne peuvent être connues que si elles exercent un pouvoir sur nos sens est la même chose qu'affirmer qu'il existe un élan général (drift) dans l'histoire de la pensée humaine qui le reconduira à un accord général, à un consensus universel (CP.8.12).

L'opinion humaine, ajoute Peirce, tend dans le *long run* à une forme définie qui constitue la vérité (CP.8.12), une vérité libre de la singularité des idiosyncrasies. De cette manière, selon Barrena, « il existe une implication éthique dans le pragmatisme qui pousse à un refus du préjugé personnel en faveur du bien de la communauté » [Barrena 1996:53].

Cette vérité à laquelle on tend n'est pas un point d'arrivée, mais une limite projective : dans le développement de n'importe quel type de raisonnement, je raisonne comme si l'on me donnait idéalement la totalité de l'expérience que je pourrais non seulement, dans un temps infini, accomplir, mais aussi, cette expérience que, idéalement, une hypothétique communauté de chercheurs, dans le *long run*, pourrait arriver à produire. Cette communauté ne vise pas à établir des paramètres fixes grâce aux propositions scientifiques, mais à maintenir allumé, de manière solidaire, ce flambeau de la vérité. Ainsi, pour Peirce, ce qui est plus important que la méthode scientifique, comme le remarque Cornell West, c'est la croyance, la foi, même en Dieu [West 2008:83]. Certains éléments jouent un rôle fondamental dans le caractère objectif de la science, comme le suggère Peirce dans plusieurs passages : « il est impossible d'être entièrement et raisonnablement logiques sinon sur une base éthique » (CP.2.198). Ainsi, si l'éthique est le lieu du choix [Davis 1996:48-49], comme le suggère Colin Davis à propos de Levinas, d'une certaine façon je choisis de croire dans l'infini actuel de la sémiosis illimitée en tant que garantie de la véracité de chaque singulière croyance.

La vérité est comme une corde solide, entrecroisée d'innombrables fils. Comme disait Fisette :

Les signes parlent, s'avancent au travers et par une collectivité d'esprits dont nous faisons partie. Nous sommes individuellement et collectivement l'occasion donnée à des signes de poursuivre leur mouvement de sémiose ; c'est en ce sens que les signes sont pensés [Fisette 1997:30].

De cette manière, chaque fil est fragile en soi, mais la corde qui les unit est très solide. Chaque homme sent une inclination inexorable à s'identifier avec tout autre homme dans une série continue de renvois et d'interprétations. Ceci demande, comme l'affirme Peirce, « l'identification médiate des intérêts personnels avec ceux de la communauté illimitée. » Cette identification n'est pas logiquement raisonnable ou effective mais elle est éthiquement raisonnable. « Rien n'interdit d'avoir un espoir, c'est-à-dire un désir tranquille et joyeux que la communauté perdure au-delà de toute date assignable »

(W.3.285). Ainsi, l'intérêt suprême qui nous guide n'est pas fait des certitudes logiques mais d'espoirs (Ms517). Ce n'est pas par hasard que Peirce établit comme fondements de la logique trois sentiments, qui sont également « les principes évangéliques » : « foi, espoir et charité ». Nous sommes donc des êtres logiques à condition que nous renoncions à notre singularité, que nous transformions « l'irrépétibilité » de chaque situation singulière en une possibilité de son infinie « répétibilité » et transformation. Seule la transformation de toute réalité en signe, et sa répétition métamorphique à l'intérieur de la chaîne de la sémiotique, donne du sens à « l'inespérance » de tout événement déterminé. Bref, le principe de continuité est le fondement soit de la logique, soit de l'éthique, soit de l'esthétique, ou encore de l'instauration des sciences normatives. Le renvoi à une continuité ou à une communauté illimitée est l'axe principal de la théorie peircienne dont les trois éléments fondamentaux sont, selon Parker :

l'idée d'une communauté étendue de communication, la conception qui soutient le long run de l'inquiry et l'assertion déterminée du caractère futur de la réalité [Parker 1998:59].

2.1.2. La problématique de la matérialité de la *Firstness* et sa fermeture par la *Thirdness* : les possibilités doivent rester des possibilités

Nous ne pouvons pas utiliser les catégories pour étiqueter la réalité car « pour Peirce, un signe n'est jamais une étiquette, ni un code ou une nomenclature » [Castañares 1985:259]. Dans le livre *De la interpretación a la lectura*, le professeur Wenceslao Castañares traite la sémiotique et la communication avec une approche philosophique. Il explique très bien le caractère triadique de la sémiotique [Castañares 1994:125] et comment celle-ci est de nature phénoménologique, ou phanéroscopique. Comme l'affirment Nubiola et Barrena,

la sémiotique de Peirce ne se limite pas à la classification de signes : elle comprend tout ce qui existe dès que tout peut être signe ; la sémiotique sert donc de base pour une anthropologie philosophique puisque, pour Peirce, l'idée d'être humain, comme tout concept, est un signe [Nubiola ; Barrena 2007].

Nubiola rappelle en ce sens que

l'apport décisif [de Peirce] n'était pas les classifications bigarrées des divers types de signes [...] mais sa compréhension particulière de l'interdépendance entre pensée et réalité, et surtout la richesse de son articulation dans l'activité communicative [Nubiola 1996].

Nubiola insiste, pour sa part, sur la nature signique de notre relation avec le monde : « le réalisme sémiotique peircien découvre que tant les mots que les choses sont des signes » [Nubiola 1996]. Comme l'affirme le professeur Castañares :

La tendance à considérer la sémiotique de Peirce comme une simple science des signes peut nous conduire à la conviction que ce que nous faisons quand nous l'appliquons, c'est de réaliser tout simplement une description du type de signes qu'un texte déterminé utilise [Castañares 1992].

Et qu'est-ce cela que suppose sinon de dire qu'un tableau ou un diagramme sont des icônes ? [Castañares 1985:194]. Le fait de dire que le tableau est un icône suppose déjà une manière de s'ouvrir à l'espace catégoriel. « La chute d'une pierre est un fait brut », « une route qui relie deux villes est la *Thirdness* » [Castañares 1985:172]. Le simple fait de dire que la chute d'une pierre est un fait brut, n'est-ce pas une intelligibilité ? Le simple fait de dire qu'un sentiment est priméité ne suppose-t-il pas de s'ouvrir sur l'espace propositionnel ?

Nous ne pouvons pas alors affirmer que l'interprétant immédiat soit un sentiment essentiel, qui « démontre que nous comprenons l'effet propre d'un signe. Il est parfois le seul effet qui produise un signe ; par exemple, quand on interprète une pièce musicale qui ne communique aucune idée que le compositeur ait acquise de manière intentionnelle » [Nubiola 1996], ne suppose-t-il pas un concept ? Dire que derrière une performance musicale existe un ton de sentiment qui échappe au compositeur, n'est-ce pas un concept, même trop élaboré ? Dire qu'une chose est si pure qu'elle échappe à la compréhension est le concept plus élaboré et abstrait que l'on puisse trouver.

Il est vraiment difficile de saisir la priméité, car elle est « pure possibilité » [Castañares 1994:126]. Déjà en disant que la priméité est possibilité, nous nous ouvrons déjà dans l'espace de la *thirdness*. Dire que la *firstness* « est applicable aux phénomènes mis en relation avec le sentiment spontané » [Castañares 1994:126], suppose déjà d'analyser la *firstness*, en lui attribuant la catégorie rationnelle d'inalysable. D'où la quête de Peirce, surtout dans les graphes, d'une écriture de l'inscribilité qui ne soit pas conceptuelle.

La secondéité ne suppose pas de rupture par rapport à une continuité car, comme l'affirme Fisette, « il n'y a pas rupture mais simple décalage » [Castañares 1994:127]. La *secondness* a un composant dialectique, comme le dit bien professeur : « la secondéité se réfère à quelque chose qui se donne *hic et nunc*, et est en même temps mise en relation avec quelque chose de passé » [Castañares 1994:127]. La *secondness* est une oscillation, un pli qui ne casse pas « le silence », mais le dé-forme, en le rejetant vers une oscillation phénoménologique. La limite ne peut être que continue, comme nous le verrons.

Il est évident qu'il n'y a pas la nuit tranquille et puis la rupture du calme ; Peirce ne conçoit pas un modèle à deux temps, mais dialogique. L'exemple du tableau explique très bien ces rapports entre *firstness* et *secondness*, comme nous le verrons.

La *thirdness* ne peut pas arriver après pour enlever le caractère dégénéré de la *firstness* et la *secondness* : « la *thirdness* introduit la rationalité et, en termes plus généraux, l'activité intellectuelle » [Castañares 1994:128].

Encore une fois, Castañares explique très bien pourquoi il faut situer la sémiotique dans le cadre de la logique des relations. Il va plus loin que beaucoup d'auteurs quand il affirme que la triade signe/objet/interprétant doit être comprise comme « des fonctions plutôt que comme des réalités substantives » [Castañares 1994:130].

En ce qui concerne la classification des signes, le professeur Castañares montre très bien qu'elle est « formelle, a priori, analytique et non descriptive » [Castañares 1994:139]. Mais nous pensons qu'exposer les catégories sans les insérer dans ce qui leur donne leur mouvement et les articule de manière autocontrôlée, l'espace catégoriel, est une erreur de méthode. Si l'on veut que la sémiotique ne se cantonne pas au domaine des signes et l'étendre à d'autres niveaux, cela n'est possible qu'au travers de l'espace catégoriel. Sinon, nous resterons dans la simple étiquette de la réalité, sous le schéma : 'A' (catégorie) est 'B' (quelque chose). Ainsi :

Qualisigne la dimension de l'expérience qui concerne la possibilité d'agir en tant que signe, indépendamment de ce qui arrive réellement, par exemple, le papier peint d'une couleur déterminée qui nous sert d'échantillon pour acheter plus de peinture. Le sinsigne est quelque chose de réel qui possède donc diverses qualités pouvant être utilisées en tant que signes. Pour être réel et individuel, il dépend des circonstances espace-temporelles. Le coup de feu marque le début d'une course est, par exemple, un sinsigne. Un légisigne est une loi qui est un signe ; c'est pourquoi il doit être nécessairement conventionnel et général. Pour être quelque chose de général, il a besoin des signes concrets et individuels, les sinsignes. Le signe concret qui actualise une loi est appelé réplique du légisigne. L'article "le" est un légisigne à partir duquel nous pouvons trouver de différentes répliques ou sinsignes dans une page écrite [Castañares 1994:140].

Nous observons la façon dont toutes les catégories sont traitées de manière matérialiste : du fait que l'icône maintient une relation de similitude avec son objet, elle reste potentielle. L'homme a en effet beaucoup de facilités « à trouver similitudes et ressemblances » [Castañares 1994:140], comme le note Eco à ce propos :

Peirce définissait les icônes comme ces signes qui ont une certaine ressemblance originelle avec l'objet auquel ils se réfèrent. On devine en quel sens il entendait la "ressemblance native" entre un portrait et la personne représentée ; quant aux diagrammes, par exemple, il affirmait que ce sont des signes iconiques parce qu'ils reproduisent la forme des relations réelles auxquelles ils se réfèrent [Castañares 1994:140].

Nous essayerons d'inverser ce processus en argumentant chaque étape. Quoi qu'il en soit, le problème de la similitude ne peut être résolu avec l'idée d'un concept d'icône tellement oblique qui incite l'homme à trouver des similitudes entre les choses, parce que, entre des autres motifs, les choses n'existent pas avant le processus sémiotique, comme Peirce l'explique dans ses quatre incapacités. Nous pensons que Peirce explique l'espace

généalogique de la création de ces trois éléments non pas comme trois pôles d'un triangle, mais en tant qu'entités polarisées. Le fondement du signe n'est rien, est le néant, le *ground*, un espace de pure possibilité où apparaît (phanéron) le phénomène dans la distance. Nous ne pouvons pas concevoir qu'il existe un objet et un signe, puis qu'un interprétant arrive pour unir ces deux éléments. Nous ne pouvons pas admettre que l'icône, en tant que signe dégénéré, soit plus potentielle et oblique que le symbole. Nous ne pouvons pas affirmer de façon matérialiste la possibilité et, encore moins, l'encadrer dans une catégorie dégénérée, plus potentielle. Nous ne pouvons pas concevoir l'autre, le corrélat, la *Firstness*, le « representamen » de manière matérialiste.

La *Firstness* se réfère au concept d'être ou d'exister, indépendamment de toute autre chose, c'est-à-dire, au « *quale* », la qualité simple et, de ce fait, simplement potentielle. La *Firstness* n'est pas quelque chose d'existant, mais une simple possibilité d'existence. Du point de vue cosmologique, la *Firstness* correspond à l'in-déterminité originaire (CP.1.409) ou au chaos de la sensibilité impersonnelle (CP.6.33). « Peu importe si la qualité existe ou si elle est seulement imaginaire » (CP.1.424), car celle-ci ne peut être saisie. Nous ne pouvons en effet pas nous amuser à chercher dans une peinture la qualité des *feelings*, car la qualité n'est pas une propriété des choses, selon Peirce, mais « du système général de l'univers » (CP.1.424).

La *Thirdness* se réfère au concept de médiation, de loi ou de conduite. Du point de vue cosmologique, elle correspond à l'incrément évolutif de la généralisation, de l'ordre, des habitudes. Ce qui est visé est un état idéal de connaissance. Cet état n'est pas une fin, mais un principe, car il doit articuler toute connaissance actuelle.

Entre le caractère de signifié (*Thirdness*) et le caractère d'évènement du signe (*Firstness*), n'existe ni opposition ni assimilation, mais plutôt une relation essentielle de distance-implication, de présence-absence, de proximité-éloignement dont la nature est inscrite dans l'essence même du signe. De cette manière, le signe met en œuvre un dialogue (*Secondness*) profond.

Nous ne pouvons jamais sortir des catégories préétablies. Alors partons de l'une des définitions du signe proposées par Peirce :

Un signe, ou representamen, est quelque chose qui représente à quelqu'un ou quelque chose sous quelque rapport (respect) ou à quelque titre (capacity). Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent, ou peut-être plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'interprétant du premier. Le signe représente quelque chose, son objet. Il représente cet objet, non sous tous les rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelque fois le fondement (*ground*) du representamen (CP.2.228, 1897).

Peirce définit le quelque chose (ce qui agit légitimement comme signe) comme « representamen ». La chose signifiée par le « representamen » est l'objet. Le quelque'un autour duquel gravite le signifié de l'objet, l'interprétant, n'est ni un homme ni une communauté ni une perspective de l'objet.

Ces trois pôles de la relation signique incarnent à leur tour une *Firstness* (pure possibilité signique), une *Secondness* (simple fait signique donc existentiel), et une *Thirdness* (la loi signique du signe). Peirce ne se limite pas à mettre des étiquettes. Ce qu'affirme Peirce, selon nous, est que tout peut potentiellement être un representamen, ce qui implique une relation de fait avec un objet (qui, de même que l'interprétant, n'est pas déjà là dans le monde). C'est seulement à l'intérieur d'un interprétant que le representamen et l'objet deviennent des pôles réels d'une relation signique effective. On ne peut que signifier le signe, si bien celui-ci ne peut pas se réduire à son seul signifié.

Chaque pôle est ensuite constitué à son tour par une trichotomie, c'est-à-dire qu'il contient une *Firstness*, une *Secondness* et une *Thirdness*. De cette manière, le representamen est avant tout un « qualisigne » ou *tone*, c'est-à-dire la possibilité de la qualité d'un signe, par exemple, une nuance de ton dans la voix, ou une nuance de couleur. Or, cette nuance n'existe pas dans nature, nous ne pouvons pas étiqueter la nuance comme simple *Firstness*, puisque elle implique déjà une médiation : c'est avant tout un évènement possible et, enfin, d'une possible qualité signique.

En deuxième lieu, le representamen est un « sinsigne » ou *token*. C'est-à-dire, une chose ou un évènement existant « factuellement » et pouvant incarner un qualisigne et devenir par la suite un signe effectif. C'est-à-dire, par exemple, non une nuance de couleur possible, mais la couleur même de ce drapeau.

En troisième lieu, le representamen est un « légisigne » ou un *type*. C'est la règle ou la loi du fonctionnement symbolique d'un signe, c'est-à-dire, le code qui spécifie l'usage ou le caractère type.

Qualité (*Firstness*) et faits (*Secondness*) sont des simples porteurs du type ou de la loi. Il faut une qualité (*tone*) possible, qui doit être incarnée dans un fait ou dans un objet existant (*token*), pour qu'il ait effectivement un signe. Mais le fait vaut comme réplique entre les possibilités infinies d'une règle ou type. Ce qui fait d'un signe un signe est une règle ou loi, ou encore modèle (*type*) qui traverse des faits singuliers dotés de qualités et qui en précise le code d'usage. Ainsi, une toile blanche (non n'importe quelle toile ou nuance de blanc) hissée est signe de reddition uniquement à l'intérieur d'un code, d'une règle conventionnelle d'usage militaire, valide pour certaines populations humaines. En

ce sens, certains comportements caractéristiques qu'adoptent des animaux à l'égard d'un autre individu de l'espèce qui l'agresse constituent également un signe de reddition. Nous pouvons dire que l'interprétant est un habitus de réponse, un protocole d'action qui guide la praxis. L'interprétant émerge dans l'ethos, en tant qu'entité éthique dont la logique et l'esthétique sont les conditions événementielles, comme Peirce l'explique de façon très subtile lorsqu'il aborde les sciences normatives, comme nous l'avons vu dans le cadre du DEA présenté à l'Universidad Complutense.

L'interprétant est un signe dont la possibilité (*Firstness*) et l'existence (*Secondness*) constituent les conditions événementielles. L'interprétant est cet existant qui, dans le modus de la conduite (éthique) rend possible le passage de la possibilité esthétique du representamen à la réalité logique de l'objet. Comme l'affirme Darras : « les signes ne sont pas que de représentations du monde, [mais] servent à accomplir des actions » [Darras 2006:65].

Cette action, cette praxis qui se manifeste dans la conduite et qui est l'incarnation vitale du signifié, est un défi abductif où émerge l'interprétant en tant qu'« être en chemin vers la vérité » (éthique). Ce défi consiste à attribuer à l'action un sens de vérité, malgré le renvoi infini.

Nous devons pour le moment examiner plus en détail les catégories : le representamen est donc, dans son ensemble, une *Firstness*, de telle manière que le « légisigne » est la *Thirdness* d'une *Firstness*. Le representamen est donc un code d'usage possible, mais qui n'est pas encore activé dans une relation signique concrète, qui exige également l'objet et l'interprétant. Ainsi, quand il déploie le representamen dans sa trichotomie ou, mieux, au rythme triadique de la sémiotique, Peirce cherche à montrer que le representamen s'articule en *tone*, *token* et *type*, l'objet en icône (nous préférons le terme de similitude), indice et symbole ; et l'interprétant en rhème, dicisigne et argument. En restant bien sûr conforme aux trois catégories phanéroscopiques.

De même que tout representamen est connecté avec trois éléments (*ground*, objet, interprétant), la science sémiotique, pour Peirce, comprend trois branches qui correspondent aux trois catégories phanéroscopiques. En effet, la phanéroscopie joue un rôle nodal dans la structure épistémologique peircienne, comme le signale très bien Castañares.

La première branche est la grammaire pure, ce que Duns Scot appelait grammaire spéculative (CP.2.229). « [Elle] a pour but de vérifier ce qui doit être vrai du representamen utilisé par toute intelligence scientifique afin que celle-ci puisse incarner

un signifié » (CP.2.229). Nous pouvons déduire que la grammaire pure répond à la demande suivante : comment doit être le representamen pour pouvoir incarner un signifié ? La réponse conduit à la subdivision, toujours opérée sous l'égide des catégories phanéroscopiques, entre qualisigne, sinsigne et légisigne (*tone*, *token* et *type*).

La deuxième branche est « la logique au sens strict ». C'est la science de ce qui est quasi-nécessairement vrai des representamens de n'importe quelle intelligence scientifique afin que ces representamens puissent rester valides à l'égard d'un objet quelconque, c'est-à-dire qu'ils puissent être vrais » (CP.2.229). Voir dans ce quasi-nécessairement vrai un appel au relativisme serait pour le moins imprudent. La logique, en tant que « science formelle de la vérité des représentations », répond à la demande : dans quel sens un representamen peut-il être vrai à la place de l'objet ? La réponse n'est pas facile, surtout si nous ne surmontons pas l'obstacle que constitue notre sens commun. Devons-nous considérer que le representamen possède un degré de réalité inférieur par rapport l'objet, ou vice versa ? Devons-nous nier la réalité et accepter de façon platonicienne que nous n'en connaissons que des simulacres, comme le disait Baudrillard ? L'objet et le representamen existent-ils là dans la nature ? La réponse est étroitement liée au problème de l'ethos, de la conduite, et elle se manifeste dans les écrits où Peirce examine la place de la logique au sein des sciences normatives. Comme nous l'avons vu dans le cadre du DEA présenté à Madrid, Peirce considère la logique comme une *Thirdness* par rapport à l'esthétique (*Firstness*) et à l'éthique (*Secondness*). On pourrait opposer à Peirce la question suivante : pourquoi la logique occupe-t-elle la *Secondness* dans la science sémiotique et la *Thirdness* dans les sciences normatives ? Répondre à cette question supposerait de reculer de plusieurs pas en arrière, mais il peut être utile d'y répondre : il faut savoir que dans sa Révision catégoriale de 1893, la relation passe de la *Secondness* à la *Thirdness*, ce qui montre l'évolution de la pensée peircienne du concept vers la forme relationnelle pure. Il voit l'univers en tant que pur transit du nul, comme un graphe de teridentité, comme nous le verrons.

La troisième branche est la rhétorique pure, dont le but est « d'établir et de vérifier les lois à travers lesquelles, en toute intelligence scientifique, un signe donne origine à un autre, et spécialement, une pensée en fait émerger une autre » (CP.2.229). Alors, quelles sont ces lois ? Par qui sont-elles établies ? La réponse n'est certainement pas une communauté de chercheurs.

Pour jeter un éclairage sur cette troisième branche, nous nous référerons à un fragment du *Syllabus* de 1903 dans lequel Peirce pose l'existence, à la base des relations

dyadiques, des relations triadiques entre signe, objet et interprétant. Celles-ci, assure Peirce, sont à l'origine de la dichotomie logique, et ajoute :

La distinction apparaît comme une dichotomie stricte d'une limitation du domaine de la connaissance, qui oublie que les concepts croissent, et qu'il y a donc un troisième aspect dans lequel ils diffèrent, dépendant de l'état de la connaissance ou de la quantité d'information (CP.3.608).

Peirce traite à nouveau de ce troisième aspect dans le CP.2.406 : « [il] possède une relation avec le temps, et il semble être généralement indépendant par rapport aux deux autres. » La rhétorique pure concerne donc la croissance logique des informations ou connaissances ce qui, pour Peirce, en appelant aux sciences normatives, suppose la croissance logique (logique-*Thirdness*) de la conduite (éthique-*Secondness*) et de la qualité de l'univers (esthétique-*Firstness*).

L'élément le plus important de cette classification de la science sémiotique est sans doute les problèmes philosophiques qu'elle met au jour. Tout d'abord, la grammaire pure, en tant que champ de la possibilité signique (*Firstness*), a pour but de mettre en lumière le fait que la possibilité du signifié demeure dans la nature même du signe. Mais, puisque, en puissance, tout est signe, c'est-à-dire tout est véhicule d'informations, Peirce arrive à la conclusion que l'univers est la possibilité du signifié, ou que la *Firstness* est la possibilité de la *Thirdness*. Or, le signe ou representamen que la grammaire étudie n'est que le produit d'une considération abstraite rendue possible et concrète par la présence d'un interprétant et de la rhétorique pure, c'est-à-dire d'un interprétant ayant déjà fourni des informations consolidées et opérantes ou, en termes foucaaldiens, d'un sujet situé à la confluence des pratiques discursives. En effet, il faut déjà une rhétorique pour que nous puissions en extraire une grammaire, ou en d'autres termes, l'abduction suppose toujours une rétroduction, comme nous le verrons par la suite.

Ensuite, Peirce se questionne sur la représentation vraie d'un objet par le representamen. Dans le CP.2.231-232, Peirce assure que le signe, dès qu'il représente l'objet et informe sur celui-ci, exige d'être connecté avec quelque chose de « connu autrement ». Ce connu autrement porte sur l'ensemble ou l'état idéal de connaissance, d'information, c'est-à-dire l'interprétant auquel le signe s'adresse. C'est seulement de cette façon que le signe constitue un véhicule d'autres informations qui s'adjoignent à l'état de connaissance donné. C'est pour cette raison qu'en donnant une définition du signe, Peirce observe que celui-ci crée dans l'interprétant « un signe équivalent ou peut-être plus développé » (CP.2.228). Nous devons mettre cela en rapport avec le caractère d'infini renvoi du signe, dont la conséquence la plus importante est, d'après nous, l'assertion de l'inexistence de l'objet. L'objet serait plutôt un état signique précédent

d'information, de la même manière que l'interprétant est cet état idéal d'information totale et pleine. Entre ces deux états, il n'existe ni assimilation ni rupture ; il existe plutôt une relation essentielle de distance-implication, de présence-absence, de proximité-éloignement dont la nature est inscrite dans l'essence même du signe. Cette relation est ontologiquement dialogique, c'est-à-dire comme nous le verrons, de nature abductive-réductive.

Nous parlons d'états parce que ces deux pôles ne sont pas déjà constitués mais se constituent dans la transaction, dans la *transuasion*, dit Peirce. Ce que nous devons retenir c'est que l'objet en soi n'existe pas : la photographie n'a pas besoin de quelqu'un qui la définit comme icône. Il n'existe pas d'objet puis une perspective (*ground*) où convergeraient l'objet et le signe. Nous devons partir de l'interprétant qui voit dans le *ground* une possibilité de comportement ou de réponse. Ce voir n'est pas un voir tout court, il ne s'agit pas de toi ou moi, en tant qu'interprétants, qui regardons la photographie. C'est pourtant un voir phanéroscopique, qui scrute, comme le dit Peirce, un faire, le faire d'une structure culturelle définie (la grammaire macluhannienne, comme nous le verrons), sa façon de se situer dans une relation signique. Tel est le sens profond de l'interprétant et sa seule façon d'agir : par une « *collateral acquaintance* » qui nous permet de suivre ces transformations, ces ouvertures. Dans cet interprétant qui voit dans le *ground* une opportunité éthique, réside la possibilité de contemporanéité de l'objet et du signe (representamen), c'est-à-dire que leur relation se fonde dans ce voir. De cette façon, le phanéron (ce qui est à la vue) constitue le nœud de la relation signique.

Dans les graphes, les icônes, les indices et les symboles et d'autres signes sont substitués par des coupures, des lignes, des couronnes, c'est-à-dire des signes gestuels, répondant à l'exigence d'une écriture téléologique, rythmée, qui veut dépouiller notre vision graphique de cette linéarité « sclérosante », afin d'arriver au grapho de la « teridentité » qui expose sur une surface lisse les relations abductives, puisque elles connectent les éléments en pliant la feuille phénique sans que la continuité soit brisée.

Les possibilités doivent rester des possibilités, la *Firstness* ne doit pas être rationalisée par la *Thirdness*. Il n'est donc pas possible, dans la lignée de Cornell West, de représenter une vision du monde où il faut saupoudrer un peu de hasard sur un univers trop déterminé [West 2008:95], comme si le hasard n'était que du sel ou du poivre. Le principe de continuité doit prévaloir, comme le montre très bien le professeur Wenceslao Castañares :

Les lois de la nature ne sont pas absolues ; la régularité est approximative et tout ce qui arrive est influencé par le manque de précision dans la régularité. Le déterminisme présente un grave

problème : il ne peut pas expliquer la complexité, l'hétérogénéité, l'univers, et, de manière spécifique, l'existence de la vie, la sensibilité et la conscience. La seule manière d'expliquer ces phénomènes est l'existence du hasard, la spontanéité qui rend possible l'apparition de nouveaux phénomènes et, en définitive, que l'existant croît et se développe [Castañares 2008].

Anabela Gradim va dans le même sens lorsqu'elle affirme que « les régularités des lois de la nature sont contingentes (d'où le faillibilisme) et évoluent à partir d'une spontanéité primitive au travers d'un jeu de continuités et discontinuités, généralités et cas. » [Gradim 2006:364]

Peirce affirme, comme le met en exergue le professeur, que « le hasard engendre de l'ordre, de telle manière que telle spontanéité garantie par le hasard n'est pas du tout une régularité, mais il tend à créer des régularités (CP.6.63, 1891) » [Castañares 2008]. Par ailleurs, l'auteur américain affirme que « l'idée selon laquelle la chance génère de l'ordre, qui est l'une des pierres angulaires de la physique moderne [...] fut, à l'époque [c'est-à-dire lors de la publication de *L'Origine des espèces* de Darwin], très populaire » (CP.6.297). Ainsi, Peirce se place à ce niveau logique pour affirmer que « les événements sont uniformes par pure chance » (Ms462). Peirce propose un exemple pour illustrer cette idée : « un homme qui jette des dés et obtiendrait toujours le même numéro ». Le fait de toujours obtenir le même numéro n'est pas une loi, mais s'explique parce que « les simples possibilités ont un modus d'être » (Ms462).

Ainsi, Peirce affirme que nous ne pouvons pas confondre les plans, ou encore mieux, les stratus, même s'ils sont ontologiquement confondus. Peirce pose clairement qu'il n'existe pas d'abord le sinéjisme, puis le tijisme qui serait une sorte de niveau interstitiel dans la régularité qui permet l'ouverture des sens par son propre manque de précision des interstices, comme le prétend Derrida avec son concept de caractère différé des signes, en proposant un modèle à deux temps, contraire au sinéjisme peircien. En principe, le développement de l'univers n'a pas besoin de ces coupures, car il est parfait en soi, il croît par lui-même : « la tendance à se conformer à des lois a été toujours été et sera toujours en croissance [...] Elle est "*self-generative*". » (CP.1.409). La tendance à la régularité est donc, selon nous, parfaite en elle-même.

Nous devons seulement supposer le plus insignifiant trait de cette tendance à acquérir des habitus dans le passé, et que le germe devrait être attaché au développement d'un principe puissant et éblouissant, jusqu'à la subsistance de celui-ci par l'affermissement des habitus dans des lois absolues qui régulent l'action de toutes les choses dans n'importe quel sens dans un futur indéfini (CP.1.409).

En effet, Peirce précise que « cette tendance est à son tour une régularité en constante croissance » (CP.1.409). Cette tendance est en mesure de produire des généralisations toujours plus parfaites, en assumant le rôle d'un principe extra-puissant.

Ainsi, comme l'affirme Roberto Marafioti :

Peirce a démontré que la tendance à l'habitus peut être considérée comme l'aspect principal de l'univers [...] et des phénomènes du sentiment, de la croissance et de la complexité croissante de l'univers, qu'une philosophie mécanique ne peut pas expliquer [Marafioti 2004:50-51].

Le professeur Castañares commente la vision cosmologique peircienne de la façon suivante :

Pour Peirce, l'univers aurait pu surgir depuis un chaos originel où aucune régularité n'existe, et où nul n'existe ou n'arrive réellement ; toutefois, il aurait existé un premier flash qui donnerait lieu, par le principe d'habitus, à un second jusqu'à que les processus fussent liés par quelque chose comme un flux continu. Celui-ci donnerait lieu postérieurement à une complexité et diversification progressive. Cette diversification inclut le comportement régulier qui donne lieu à la loi et à l'habitus [Castañares 2008].

Ce commentaire est vraiment très intéressant. Peirce affirme que l'univers se développe par des « morsures des similitudes » (CP.8.318), par des abductions, qui font irruption comme des flashes. Or, ces arrachements (*abductio*) ne pourraient jamais briser le flux continu, de la même manière que les coupures sur le corps graphique ne défont pas sa continuité anatomique. Précisément ces coupures n'ont pas de sens, ou elles acquièrent du sens en vertu de la simple visibilité qui commande, avec une logique inquiétante, la feuille blanche, support des graphos. Cette visibilité ontologique est le principe phanéroscopique fondamental de Peirce.

Ce sens ne vise pas à établir un ordre, mais ce que Blanchot appelle « une écriture du désastre » [Blanchot 1980], une écriture non orientée vers la production des signifiés. Ce qui ne veut pas dire que l'écriture graphique est anarchique, ou encore qu'elle est anarchique lorsqu'elle annule, par son irruption, tout sens préétabli à partir d'un commencement fondateur (la racine étymologique d'anarchie suggère ce signifié). Nous montrerons comment cet aspect fondamental du sinéjisme peircien dans les graphos permet d'éviter un modèle à deux temps.

En effet, dans *Immortality in the light of synechism* (EP.2.1-3), Peirce explique comment nous devons comprendre le sinéjisme. Il développe un sens étymologique du *sunechein*, en se référant à l'usage grec de ce terme dans le domaine de la médecine : « continuité des parties recomposées par un acte chirurgical. » Peirce cherche en effet à faire tenir ensemble, tout au long de son œuvre, les deux plans sur lesquels se développe la sémiosis : le plan logique-inférentiel (*habit-taking*) et le plan pragmatique (*habit-change*).

2.1.3. Comment arrêter la sémiosis ?

Le professeur Wenceslao Castañares s'interroge sur la problématique de la sémiosis infinie et montre comment seul l'habitus permet de casser cette progression infinie. Il

estime que la solution de Marty, celle du processus convergent, n'est pas correcte [Castañares 1985:184].

Marty veut éviter de concevoir un modèle à deux temps où le processus sémiotique est interrompu par une habitude :

On peut dépasser cette apparente contradiction en introduisant la notion de processus convergent, ainsi défini : à partir d'un certain rang, la suite d'interprétants (donc aussi celle des objets) devient stationnaire, c'est-à-dire qu'interprétants et objets se reproduisent ad infinitum identiques à eux-mêmes [Marty 1980:37-38].

Nous pensons, pour notre part, que la solution de Marty n'est pas incorrecte, contrairement à ce que pense le professeur, puisque Peirce suggère que « le signe tend à se représenter soi-même en relation avec ses objets ». (CP.4.536 Cross-Ref:††). Bien sûr, Marty s'empêtre dans un structuralisme triadique pesant et n'arrive donc pas à développer convenablement son concept.

Nous devons ces questions dans leur contexte. Alors que Peirce, à un moment donné, se rend compte que la théorie de la sémiotique infinie est défectueuse parce que, même si nous pouvons prouver empiriquement qu'« une idée procède d'une autre idée » [Castañares 2008], pragmatiquement il n'en va pas de même. Ainsi, quand nous raisonnons, nous ne suivons pas toujours pas à pas le fil logique de la chaîne inférentielle mais, bien au contraire, nous brisons à chaque fois cette chaîne de renvoi en l'annulant dans nos habitudes, dans notre capacité à nous ouvrir au monde et à commercer avec celui-ci. La notion peircienne de « *living inferential metaboly of symbols* » est intéressante pour aborder cet aspect.

Nous venons d'esquisser la dimension pragmatique de la sémiotique. Cela ne veut pas dire, comme pourrait suggérer des concepts comme le *musément*, que la logique – le plan de la sémiotique infinie – est sans importance. Peirce semble cependant parfois le penser (dans *A neglected argument for the reality of God*) et parfois non : « une idée n'a pas de valeur sinon elle est dans un système d'idée » (Ms439). Mais quand nous agissons, nous brisons cette chaîne, comme le dit Peirce, en proposant des habitudes inconscientes, non pas fondées, étant suffisantes en eux-mêmes, « identiques à eux-mêmes », parfaits en eux-mêmes, une réponse exhibée, entièrement mise en lumière (phanéron) dans les faits. Le plus illogique est de suivre pas à pas toutes les étapes logiques ; c'est pourquoi Peirce pouvait affirmer qu'« il est facile d'être clair, il faut tout simplement être vague » (CP.4.237). Sémiotique infinie et interprétant final, ou plan logique-inférentiel et plan pragmatique, sont organiquement liés, comme le démontre la notion d'habitude où ces deux plans se rencontrent.

2.1.4. L'interprétant n'est pas une perspective de l'objet

Wenceslao Castañares introduit la problématique de la sémiotique infinie et considère l'interprétant comme l'élément qui élance l'infini de la sémiotique :

Cette propriété du processus de sémiotique [son infinité] est si importante qu'elle pousse Peirce lui-même à dire que si un interprétant n'acquiert pas la condition de signe donnant lieu à un autre interprétant, c'est-à-dire si le processus s'arrête, c'est que nous sommes devant un signe imparfait [Castañares 1994:136].

Le professeur semble assimiler l'interprétant à quelque chose qui représente l'objet sous différents aspects. Cela nous semble être une vision texto-centrée et matérialiste :

L'interprétant n'est pas la reproduction exacte d'un signe. Il possède la même valeur, mais il est plus développé parce que le plus probable est qu'il représente l'objet sous différents aspects. Ainsi, l'interprétant pour le signe 'Granada' peut être 'capital andalouse', 'ville de Lorca' ou 'ville de l'Alhambra'. Que l'interprétant sélectionné soit l'un ou l'autre est important parce que celui-ci donnera lieu à d'autres interprétants. Ainsi, si nous sélectionnons 'Ville de l'Alhambra', cet interprétant pourrait donner lieu à 'dernier royaume musulman espagnol', 'ville de Boabdil' [et comme dirait Tiercelin, ainsi de suite, à l'infini] [Castañares 1994:136].

2.2. Jaime Nubiola et Sara Barrena : philosophie analytique, abduction et créativité

L'œuvre de Nubiola se divise en deux aspects : la critique de Peirce et la critique des critiques peirciennes. Grâce à ses efforts, les recherches peirciennes en langue espagnole s'est rassemblée autour du *Grupo de Estudios Peirceano*, acquérant ainsi une cohérence et surtout, permettant à des chercheurs comme moi d'avoir accès à une documentation importante, classée par année, thème, auteur. Un travail taxinomique qui possède une grande valeur.

Sara Barrena étudie les relations entre raison et créativité, en plaçant pour une raison créative. Ainsi, la créativité ou l'imagination ne s'oppose pas à la raison, mais au contraire, « la créativité est une caractéristique centrale de la raison humaine » [Barrena 2006]. Ainsi, « la nouveauté de la notion peircienne d'imagination réside dans le fait de considérer que, au lieu de s'opposer au rationnel, elle peut fonctionner en harmonie avec la raison et que l'imagination peut fonctionner sans être soumise aux règles de la raison » [Barrena 2007:108]. De plus, « la créativité, loin d'être une faculté aliénée et immobile est en quête incessante de davantage de croissance et de rationalité » [Barrena 2006]. Dans le même sens, l'article de Nubiola « *La razonabilidad de Peirce* » [Nubiola 2008] insiste sur la nécessité de s'approcher de Peirce avec une perspective plus large de la raison qui « inclut aussi les sentiments et les qualités personnelles ». Barrena continue à enrichir l'être humain par sa créativité naturelle :

Les mondes possibles sont infinis, le continuum peircien est inépuisable et le fait que les parties s'actualisent n'implique pas que les possibilités se ferment ; par contre, en surgissent plus, parce que, quand nous créons, quand nous actualisons les possibilités, [...], nous créons de l'intelligibilité, et pour cela nous devenons plus raisonnables, plus intelligents, plus perceptifs, plus créatifs. Cela est possible parce que l'évolution est guidée par l'agapè, un amour orienté toujours vers le dehors, et ainsi le sujet de l'évolution ne peut pas atteindre un état où il se complète lui-même, dans lequel il n'y ait plus de place pour la perfection [Barrena 2007:133].

Sara Barrena traite avec une subtilité extrême la notion d'*agapè*, en mettant en relief des aspects très intéressants comme l'externalisme de Peirce (« L'*agapè* est un amour qui coule hors de soi-même » [Barrena 2007:134]) ou le principe de sympathie (« L'amour comme principe évolutif de l'univers est solidaire, il avance à travers de la sympathie des uns avec les autres » [Barrena 2007:135]).

2.2.1. Le problème de l'interprétation

Jaime Nubiola a vu dans la philosophie analytique une continuation de la philosophie pragmatique. Il note, dans son article *C.S. Peirce: pragmatismo y logicismo*, la « profonde continuité entre les deux mouvements » [Nubiola 1994] et remarque le fait que des philosophes analytiques comme Rorty, Apel et Hookway considèrent Peirce comme « un philosophe analytique avant la lettre » [Nubiola 1994].

La philosophie analytique et son positionnement par rapport au thème de l'interprétation est très complexe et diverse, ce qui rend difficile de situer Peirce dans ce mouvement, sans nuancer notre choix. Les discussions entre Dummett et Davidson sur le thème de l'interprétation peuvent nous aider à replacer Peirce au sein de ce débat. Davidson parle d'interprétation radicale et considère pour sa part que « toute interprétation demande quelque degré d'invention » [Davidson 1991:11] :

La compréhension réciproque est atteinte, non pas à travers l'application des cas particuliers d'un ensemble partagé de conventions et de règles linguistiques, mais à travers l'exercice de l'imagination, l'appel à une connaissance générale du monde et la conscience des intérêts et des aptitudes humains [Davidson 1992:2].

Dummett considère qu'« il existe une façon de comprendre un énoncé qui ne consiste pas à lui donner une interprétation » [Dummett 1993:121].

Nous pensons que Peirce se situe entre ces deux perspectives puisque, si d'un côté il pense que nos croyances sont infondées (CP.5.416), et que les croyances sont ce qui rompt la chaîne continue inférentielle en nous orientant dans la praxis, d'un autre côté il considère que nous n'appréhendons pas notre réalité avec une attitude sensée – idée sur laquelle insiste la théorie du sens commun – mais que le monde est le produit de l'acte le plus créatif, notre action mentale.

2.2.2. Créativité et abduction

Dans son article, *Realidad, Ficción y creatividad en Peirce*, Nubiola revient à la théorie des degrés de réalité pour affirmer que la réalité n'est pas une entité solide « et qu'il n'existe pas un univers réel préexistant à l'activité de l'esprit humain et du langage symbolique dont l'esprit se sert pour créer des mondes » [Nubiola 1996]. Peirce disait, en ce sens, que le monde est le produit de l'action mentale. De cette manière :

La forme de vie la plus humaine est l'articulation inséparable entre réalité et fiction, sémiosis de pensée et réalité [...] Le degré le plus élevé de réalité [...] ne peut être atteint qu'à travers les signes [alors que] les processus de signification sont des processus d'inférence qui possèdent un caractère hypothétique (abductif) et non pas déductif ou direct comme le prétendait le structuralisme ; c'est pourquoi les signes ne sont pas ankylosés dans des codes mais qu'ils croissent [Nubiola 1996].

Pour Nubiola, parce que les inférences cognitives sont abductives, elles supposent toujours une interprétation, soit de manière instinctive, soit par l'effort réflexif. Si « un signe n'est pas seulement quelque chose qui remplace autre chose [...] c'est quelque chose à travers quoi nous acquérons une connaissance supplémentaire » [Nubiola 1996].

La question de la solidification du savoir dans le flux continu de la sémiosis est un thème capital chez Peirce, et Nubiola l'aborde d'une manière simple et claire, en mettant en lumière ces deux plans où se développent la sémiosis et donc la croissance humaine :

Le signe amplifie ainsi la compréhension, de façon à ce que le processus de sémiosis devienne avec le temps un processus illimité d'inférences dans lequel les signifiés deviennent unités culturelles et les chaînes de signes deviennent le tissu dans lequel s'enracinent les connaissances qui constituent l'encyclopédie de chaque être humain [Nubiola 1996].

Cette encyclopédie, pour Peirce, est vivante, et c'est en ce sens qu'il évoque la notion de *bedrock* et au même temps de l'absence de fondement de nos croyances et de nos savoirs pragmatiques.

Il existe un système de croyances naturelles, selon Peirce, absolument infondé. En d'autres termes, certaines certitudes se présentent comme étant antérieures à tout doute (CP.6.496); un savoir qui ne provient pas d'un mécanisme logique-argumentatif mais qui coïncide avec l'opérativité concrète de la praxis, du faire, du commerce avec le monde : la « *living metaboly* » (CP.5.402).

Peirce affirme que la connaissance ne peut pas être structurée simplement comme une chaîne des renvois entrecroisés à l'infini entre signe, objet et interprétant, comme un processus noyé par l'interprétation (dérive interrelationnelle et tournant linguistique) sans possibilité d'arriver à un dernier élément. La sémiosis infinie, le renvoi nécessaire dans lequel une pensée-signe doit s'adresser à un autre pensée-signe, doit atteindre un état de repos, au sein d'un système de croyances certaines et consolidées. Nous ne doutons

jamais de ce système jusqu'au moment de le mettre en pratique et parce que nous le mettons en pratique.

Or, ce système de croyances constitue le terrain originaire à partir duquel il est ensuite permis de douter, d'accumuler du savoir, de le modifier et le stratifier, jusqu'à ce que les strates deviennent roche et, sur ce *bedrock* (CP.5.589), comme un nouveau terrain originaire, ma certitude se plie.

C'est dans ce sens que Peirce dit que la praxis est le fil mélodique qui traverse tant nos « propositions dubitables » (CP.4.186) que nos « propositions indubitables » (CP.5.376). Celles-ci s'enracinent dans un réseau des croyances auxquelles nous adhérons totalement, qui constituent une sorte de mythologie, et que nous avons assimilées de façon pratique, sans avoir eu besoin d'apprendre des règles explicites. Ces propositions indubitables agissent comme *bedrock* des propositions dubitables. Mais ce *bedrock* ressemble à une formation de stalagmites, et ne peut pas constituer, comme l'affirme Pappas, « un niveau préreflexif » [Pappas 1996], ou comme le dit Barrena, « un niveau préverbal » [Barrena 1996:41]. Le *bedrock* est pourtant une structure vivante qui se transforme par sa propre organicité, par les processus mêmes qui la solidifient, d'où vient la notion d'Ortega y Gasset de « stratus d'idées » [Ortega 1940] : les gouttes d'eau y tombent constamment, le poids, les flux de chaleurs. Si cette formation est solide et fixe, c'est parce que nous ne considérons pas ces changements, nous voyons ces formations comme une photographie alors que son organicité est comme une « négatif non développé » (CP.4.517), disait Peirce, une puissance en acte qui ne peut pas être définie par la *Thirdness*. Comme l'affirme Fernando Andacht, « la réalité suppose un changement constant » [Andacht 2008]. En apparence cette formation de stalagmite est une roche dure, un *bedrock*, ne laisse pas voir des changements, car ils sont imperceptibles sinon dans le temps. De cette manière, dit le professeur Darras, « les systèmes de signes, de nos croyances et nos habitudes sont comme des nuages dans le ciel. Ils changent imperceptiblement mais continuellement » [Darras 2009]. Ce qui forme ce *bedrock* sont donc ces courants d'eau, les flux de chaleurs, l'organicité des stratus, la fluidité des propositions empiriques, soumis à des critiques, doutes et interprétations, qui mutent avec leur propre cours d'eau, avec la propre force de la thermodynamique, en polissant toutefois avec leur érosion le stratus de la façade rocheuse. Comme disait Zalamea, « dans la dimension plastique [...] priment la transformation et l'évolution extrinsèque » [Zalamea 2010:34].

Nubiola élabore, dans son article *Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje*, une définition de l'abduction pertinente pour l'approche peircienne :

L'abduction n'est pas une simple opération logique, mais depuis le point de vue sémiotique elle est plutôt une activité spontanée de notre entendement qui fait de ce qui est étrange une chose familière ; l'abduction rend raisonnable ce que nous a surpris [Nubiola 1998].

Peirce affirme que notre activité cognitive est naturellement abductive, que lorsqu'un fossile de poisson est trouvé dans la savane nous n'en déduisons pas que là-bas il y avait la mer, mais nous traçons, dessinons une abduction, un grapho. Nous pouvons penser que nous déduisons, mais en réalité le fait d'unir des choses qui ne se trouvent pas en relation directe – logique antécédent-conséquent – provient de cette capacité naturelle [Paavola 2006], comme l'a très bien vu Sami Paavola. Ainsi, nous illustrerons nos propos par plusieurs exemples, comme celui de la lune et du fromage. Nous pouvons affirmer sans broncher que la lune est comme le fromage, nous approchons subjectivement de la mer (en espagnol « *la mar* »). L'abduction est un seuil transparent qui permet d'aller d'ici et là en nous présentant naturellement des choses différentes comme contigües, comme le voulait Aristote, c'est-à-dire comme quelque chose 'a' qui est en relation avec quelque chose 'b' : « L'inférence abductive qui en résulte est si naturelle, si transparente, si simple et naturelle que nous ne l'apercevons pas » [Nubiola 1998]. Comme nous l'avons vu dans notre mémoire de DEA, cette transparence, ce « rendre transparent » des seuils est la fonction iconique des émotions.

Nous pensons que la théorie de l'abduction de Pierce s'articule autour de la structure des renvois signiques qui donne lieu à notre cognition. Peirce finit par associer l'abduction à l'anamnèse (d'où le concept de rétroduction). Nous approfondirons plus loin cet aspect essentiel. Il n'est cependant pas question de concevoir trois types d'inférences dont l'abduction serait la plus créative.

Dans son article *La abducción o lógica de la sorpresa*, Nubiola met en évidence comment la logique est devenue hermétique. Ainsi, il appelle à ouvrir son champ au-delà de la science, vers les « activités humaines ordinaires ». Pour ce faire, il est nécessaire d'« élargir l'horizon de la recherche pour s'occuper des processus effectifs au travers desquels les êtres humains [...] arrivent à de nouvelles idées, à de nouvelles connaissances » [Nubiola 2001].

Nubiola évoque le mécanisme de plausibilité de l'abduction et explique comment, grâce à celui-ci, le chercheur peut considérer comme plausible une simple conjecture. Dans un manuscrit intéressant inédit que le professeur de l'université de Navarre nous a permis de consulter, Peirce associe l'abduction à la divination, le « *guessing* » [Castañares 1994:151]. Il est vrai, comme nous le verrons, que Peirce refuse la logique et va même jusqu'à affirmer que les logiciens sont les gens les plus obtus qui existent. Il

finit pour élaborer un système notionnel symbolique, pour résoudre les énigmes de la logique (Ms498).

Toutes ces contradictions ne nous surprendront pas, étant donné que nous nous proposons, dans cette thèse, de resituer Peirce au sein du contexte intellectuel qu'il a connu. Antonin Artaud, comme nous le verrons, voulait créer un langage dramatique destiné aux analphabètes. Il disait que ses textes n'étaient pas faits pour être lus, mais pour être chantés, écoutés, dansés au rythme de la page, telle une partition musicale.

Nubiola analyse la logique de la surprise et propose que « la surprise naît de la rupture d'un habitus ». Nous pensons, comme nous l'avons démontré dans notre mémoire de DEA, que cette vision est celle d'Heidegger et que l'erreur de ce schéma épistémologique consiste dans la proposition d'une cognition à deux temps :

Le phénomène surprenant requiert une rationalisation, une régularisation qui fasse disparaître la surprise à travers la création d'un nouvel habitus [...], [ensuite] l'explication rationalise les faits, c'est-à-dire qu'elle mène à la formation d'un nouvel habitus qui témoigne de ce fait-là et le rend raisonnable : pour cette raison, le phénomène cesse d'être surprenant [...]. La surprise provoque une certaine irritation et elle demande une hypothèse, une abduction qui rende normale, qui rende raisonnable, le phénomène surprenant [Nubiola 2001].

Nous pensons que cette surprise ne doit pas être noyée par la rationalisation (*Thirdness*), de la même manière que le doute :

Certains philosophes sont poussés à croire que, pour commencer une recherche, il suffit d'énoncer une question par écrit ou à haute voix, et nous ainsi recommandent de commencer notre recherche en remettant en question toute chose ! Mais le fait de remettre en question purement et simplement ne stimule l'esprit à aucune lutte pour la croyance. Sans un doute vivant et réel, toute discussion est inutile (CP.5.376).

Peirce évoque le doute vivant qu'il ne faut pas éteindre par un raisonnement, mais dont il faut plutôt stimuler la plasticité. De la même manière, les graphos stimulent l'écriture labyrinthique, l'action même du *scribing*, afin de dissoudre les obstructions de notre pensée, non pas par un processus de clarification qui rendrait l'écriture plus linéaire, mais au travers de d'une expérience plus dense du *scribing*, en construisant des polyèdres d'intelligibilité.

En ce qui concerne la notion de plasticité, plus nous sommes ouvert au transit, plus les relations seront plastiques car, comme l'affirme Barrena, « plus de croissance, plus d'élasticité, plus de capacité à grandir, plus de capacité à améliorer dans le futur, plus de sensibilité face à l'expérience » [Barrena 2007:77] :

La créativité se manifeste comme la capacité d'introduire une nouvelle rationalité dans l'univers, chose que tout être humain est capable de faire en combinant le nouveau et ce qui existe déjà, dans ce processus de continuité qui préside l'univers et la vie de l'être humain. L'être humain est donc essentiellement créatif, son intellect consiste dans la plasticité de l'habitus et l'esprit humain devient

infini par sa capacité de grandir, de former des *habitus* qui, loin de se montrer comme créatif, sont précisément ceux qui empêchent notre esprit de se cristalliser. L'acharnement pour rendre raisonnable notre expérience et ce qui nous entoure nous rend plus humain et nous fait grandir en tant que personne. Le contraire nous appauvrit [Barrena 2007:274].

Sandra Visokolskis, très en symbiose avec la vision vitaliste peircienne, affirme en ce sens que :

L'idée de plasticité s'associe à la notion d'intellect en croissance par *habitus*, dans la mesure où l'acquisition de ces *habitus* est accélérée. Pour cela, Peirce disait que « la capacité intellectuelle consiste dans la facilité à acquérir des *habitus* (CP.6.20) [Visokolskis 2008].

Il faut laisser aller notre disposition naturelle à agir et non la réprimer à chaque fois qu'il se produit une erreur ; ainsi, comme nous le verrons, pour l'apprentissage de l'écriture, le plus important lorsqu'un enfant écrit, c'est le fait même qu'il écrive, de la même manière que pour les autres processus d'apprentissage. Ainsi, l'*habitus* n'est pas une action mais une disponibilité à agir qu'il faut stimuler à travers le *usement*, à travers le plaisir que nous pourrions expérimenter dans le *long run* de l'apprentissage, et non à travers la nécessité d'atteindre un but.

Selon Barrena, l'abduction permet ce saut, « cette modification imaginative qui permet, à partir des concepts existants, la création des nouveaux concepts, différents de ceux qui auraient pu s'extraire de l'expérience perceptuelle » [Barrena 2007:110]. Pour Castañares, Peirce élargit la logique en deux sens : « dans le développement de la sémiotique [et] la découverte d'un nouveau type d'inférence » [Castañares 2000], l'abduction, qui échappe à tout logique indicielle, substituant tout contact direct par l'oblicité qui rend possible son caractère hypothétique. Ainsi, nous comprenons pourquoi Peirce affirme que « l'essence de la pensée déborde le syllogisme » (Ms513), sans avoir à recourir à un modèle à deux temps :

La consécution de la vérité n'est pas quelque chose qui puisse s'atteindre seulement au moyen de l'inférence déductive mais nécessite, d'une part, d'introduire un nouveau type de connaissance acquis par l'expérience et, d'une autre part, de s'aventurer dans l'explication des faits en formulant des hypothèses qui introduisent des idées nouvelles [Castañares 2000].

Nous pensons que la question pertinente à cet égard est la suivante : comment la créativité et la surprise sont-elles possibles malgré la quatrième incapacité cognitive ? Peirce répond à cette question en posant que l'abduction est une rétroduction. Il s'agit ici de la problématique que nous avons examinée précédemment, concernant le *bedrock* et l'absence de fondement de nos croyances, la *sémiosis* infinie et l'interprétant logique final, la continuité et la discontinuité. Il est vrai que l'*habitus* brise le fil mélodique de la *sémiosis*, mais dans une demi-cadence, grâce à une dialectique puissante et dialogique, d'où naît la *Secondness* qui signifie – définition abrupte et très peu orthodoxe – un peu d'ici et un peu de là. L'*habitus* est d'un côté raisonnable mais, de l'autre, pas car il est

complètement ouvert à la praxis. Un habitus ne se solidifie pas, ne rend pas une chose raisonnable ; il rend raisonnable tout fait surprenant car il est lui-même complètement irrationnel, ou encore, irraisonnable. Il est au-delà de la raison et de la déraison, il fuit la raison et à la déraison puisque, comme le dit Peirce, il est inconscient, c'est une réponse exhibée (phanéron) dans les faits. L'abduction ne peut donc pas être, comme cela arrive avec la communauté, le septième de cavalerie qui sauve le raisonnement de la rupture provoquée par la surprise.

Peirce, dans sa *Loi de l'esprit*, présente mieux qu'ailleurs, selon nous, sa notion de la créativité :

Les idées ont tendance à se diffuser continûment et à agir sur d'autres idées qui se prêtent à cette action du fait du rapport particulier qu'elles entretiennent avec les premières. Dans cette diffusion, ces idées-ci perdent de l'intensité, en particulier le pouvoir d'agir sur les autres idées ; elles gagnent pourtant en généralité et se fondent ensemble dans d'autres idées (CP.6.104).

Pour Barrena, la créativité doit combiner « la nouveauté et la continuité » [Barrena 2007:268]. Le problème est alors la façon d'articuler ces deux dimensions parce qu'il ne nous est pas possible de considérer qu'il existait une certaine continuité avant et que la rupture créative vient ensuite. Nous ne sommes pas dans un modèle à deux temps mais sinéjiste, dialogique.

Ainsi, pour Peirce la créativité est tout simplement le sens excédent – l'exotopie de la sémiosis – ce « qui gagne en généralité et en capacité à se fondre avec d'autres idées ». La transparence des seuils, provoquée par la diffusion d'idées sur le plan logique-extensionnel, là où une idée est cause d'une autre idée, permet la production d'un sens excédent ou exotopique. Cet excédent de sens constitue cette généralité qui nous permet naturellement d'aller d'ici et là grâce à nos structures cognitives qui découvrent de nouvelles relations non présentes dans les prémisses, ou dans l'enchaînement logique même des idées, et qui réinsèrent, en même temps, ces nouvelles relations au sein d'un ordre logique. Ainsi, comme nous le verrons, le secret de l'inférence (Ms498) est que l'abduction est une rétroduction. Cet ordre logique l'est formellement, comme le montre Wittgenstein, de telle manière qu'il nous permet de dire que la lune est comme le fromage, qu'ils sont contigus. Mais, cette contiguïté n'est pas d'ordre pragmatique, elle est à l'origine du fait que « le monde raisonnable devient un peu magique : à la place de s'épuiser, il grandit à chaque pas et nous oriente par les chemins de l'inexhaustible continu des possibilités » [Barrena 2007:274]. Sur le critère de la logique, la lune n'a rien à voir avec le fromage mais nous pouvons toutefois les percevoir naturellement comme contigus. Ainsi, l'on peut dire qu'être logique est le plus illogique du monde.

Dans ce sens, pour Peirce, des concepts tel que celui de rêverie revêt une importance nouvelle, parce qu'elle est « la divagation imaginative dont les chemins parfois nous porte si loin que l'esprit logique atteint une efficacité maximale » [Barrena 2007:109]. Nous devons toujours tenir compte du caractère dépersonnalisé de la sémiosis [Fisette 1990] et du fait que l'homme participe d'elle dans la mesure où il est capable de « demeurer dans l'aire externe de la coupure » (Ms490), en tant que signe externe, c'est-à-dire un signe lisse, dématérialisé, entièrement exposé au transit, ouvert à l'univers, à l'*agapè*.

Le livre de Sara Barrena explique très bien cet aspect, sa défaillance étant le traitement de la notion de *Firstness*, même si, comme nous l'avons vu dans notre approche des Sciences Normatives, cet auteur développe très bien certains concepts comme ceux de musement et de créativité. Elle n'est toutefois pas capable de voir la radicalité des positions peirciennes puisqu'il est risqué de construire une métaphysique du corrélat, du néant. C'est pourquoi Barrena considère la priméité comme un niveau préverbal, « la base nécessaire pour les structures dyadiques et triadiques » [Barrena 2007:129] ce qui implique un modèle à deux temps.

2.2.3. L'éthique peircienne ne se base pas sur des préceptes

Nous voudrions analyser l'idée d'éthique, qui est abordée dans un article de Nubiola et Barrena. Ils proposent une série d'étapes que l'homme doit faire pour développer ses facultés :

Nous ne réussissons pas si nous ne mettons pas en jeu l'âme et le cœur (CP 1.642, 1898), si nous ne faisons pas reposer la raison sur les instincts, l'imagination et les sentiments, si nous ne nous appuyons pas sur l'unité vitale de l'être humain, que le scientisme moderne n'a jamais su expliquer. C'est seulement de cette manière que nous pourrions dépasser nos limitations personnelles et faire partie d'un ensemble, d'une continuité qui nous permette d'arriver à l'idée d'esprit commun, que Peirce identifie avec le concept de « commens », en vertu duquel l'esprit de celui qui use des signes et de celui qui interprète tendent à se fonder mutuellement pour que la communication soit possible [Barrena ; Nubiola 2007].

Nous sommes convaincus du fait que l'éthique chez Peirce est essentielle, surtout en ce qui concerne les Graphes Existentiels. Il n'est pas éthique d'adopter une position panoptique, de se mettre devant la feuille phémique pour la découper, déconstruire la feuille comme pour déconstruire des identités, des sexes, voire la blanchité. En ce sens, certains courants postmodernes manquent d'éthique, de continuité, parce qu'il situe le sujet dans l'autoréflexivité.

Nous reprochons à Nubiola et Sa Barrena de concevoir une éthique basée sur des préceptes, de réaliser un livre mode d'emploi. C'est vrai que Peirce évoque ce travail sur

notre comportement : « Il existe une sorte d'autocontrôle qui surgit de l'entraînement. Un homme peut être son propre entraîneur-maître et de cette manière contrôler son autocontrôle » (CP.7.543). Cependant, nous pensons que les considérations de Peirce sur l'éthique vont plus loin, en proposant une éthique empreinte d'épicurisme, comme cela apparaît très clairement dans son essai *Questions concerning certain faculties claimed for man* et dans son étude des sciences normatives, où sont présentés deux concepts clés pour analyser l'éthique, le transit et l'erreur.

Dans l'essai de 1868, notre auteur définit l'erreur comme expérience incontournable. Il dit que nous ne devons pas apprendre de l'erreur, mais l'accepter. L'erreur n'est pas une incomplétude, une dégénérescence, mais suppose d'être ouvert, de s'exposer, se mettre en lumière (phanéron). Ainsi, selon les termes des deux auteurs de l'*Universidad de Navarra*, l'homme doit « s'étendre plus au-delà » [Barrena ; Nubiola 2007], vivre dans le *long run* de la pensée, ou comme le disait très bien Peirce à propos de ses graphes, « demeurer dans l'aire extérieur de la coupure » pour pouvoir se développer. Peirce propose donc une éthique du transit, et cette définition ressort clairement de la position de l'éthique dans les sciences normatives, comme nous l'avons analysé dans notre mémoire de DEA.

2.3. Fernando Zalamea : l'expression inexprimable de l'horosis

Zalamea est l'un des premiers auteurs à avoir centré son travail sur la logique mathématique de Peirce au sein des études peirciennes hispaniques. Dès son article de 1993, *Una jabalina lanzada hacia el futuro : anticipos y aportes de C.S. Peirce a la lógica matemática del siglo XX* [Zalamea 1993], Zalamea témoigne de son intérêt pour champ d'études. Il traite en profondeur la question des graphes, en présentant les sections alpha et beta. Il se propose d'étudier ces sections afin d'expliquer « le lieu central que la logique classique occuperait dans un système approprié des calculs logiques » [Zalamea 1993]. Il faudra attendre son article *Lógica topológica : una introducción a los gráficos existenciales de Peirce* [Zalamea 1997] pour voir comment Zalamea aborde la question des graphes existentiels dans un contexte plus philosophique.

Nous allons nous examiner les deux derniers articles publiés par le *Grupo de Estudios Peirceanos*, et en particulier sa dernière parution [Zalamea 2010] qui corrobore certaines de nos positions concernant les graphes.

Dans l'article *La creatividad en matemáticas y en las artes plásticas: conceptografía de transferencias y obstrucciones a través del sistema peirceano* [Zalamea 2008a], Zalamea prolonge l'idée de Barrena selon laquelle les

mathématiques et les arts, « les pôles plus importants de la pensée humaine », sont des points nodaux à partir desquels émergent « des systèmes et réseaux créatifs où se combinent le réel et l'idéal, le concret et l'abstrait, le relationnel et le sensible ». « L'architectonique peircienne » aborde le transit, en au moins trois stratus : « le lien entre le créatif et le raisonnable, la construction d'une hiérarchie d'aller-retour entre les pôles de l'art et les mathématiques et l'adéquation topographique d'exemples très divers au milieu de ces oscillations du savoir » [Zalamea 2008a].

Zalamea estime que Peirce situe les mathématiques dans la priméité, au niveau de l'abduction. Les mathématiques donc « s'écoulent naturellement dans l'espace des hypothèses créatives, particulièrement ouvertes à l'invention sans les amarres d'un deuxième et un troisième. » Il défend la thèse selon laquelle la mathématique agit à partir d'« hypothèses générales dans le cadre de la possibilité », ainsi ils ne se confrontent qu'après avec les exemples (qui sont seconds) et les déductions (qui sont troisièmes), dans un processus de « raffinement des contours de possibilité où évolue la pensée mathématique » [Zalamea 2008a]. Il parle d'abstraction dans la priméité comme quelque chose de matériel, et c'est le mathématicien qui introduit les autres degrés vers le concret.

Il considère que le « transit récursif modal entre le possible, l'actuel et le nécessaire » constitue l'un des points forts de la pensée mathématique. Cette pensée est oscillatoire : les mathématiques fluctuent entre le relatif et l'invariante. Elle reconnaît le caractère transitoire des objets, « mais en cherchant toujours des modus ubiquistes dans son flux ». C'est pourquoi la créativité en mathématiques est pendulaire,

elle ne se limite pas à des étincelles initiales, mais apparaît dans les multiples stratus intermédiaires du transit récursif modal [...]. La créativité émerge tout au long de cette multiplicité variable : grâce à des aperçus et hypothèses singulières, grâce aux exemples qui permettent de visualiser la parenté entre les hypothèses et les exemples, grâce aux formes inventives de démonstration qui permettent d'assoir la correction de la trame. En effet, la méthodologie de la recherche scientifique qui, pour Peirce, consiste en un cycle où participent l'abduction (Firstness), la déduction (Thirdness) et l'induction (Secondness), s'incarne de façon paradigmatique dans les mathématiques [Zalamea 2008a].

Même en insistant sur le caractère oscillatoire de la transivité du savoir mathématique (et de toute forme de savoir), ce qui nous semble très intéressant, ce modèle ne diffère guère du modèle hégélien qui considère que la réalité s'accomplit une fois que le processus entier s'est développé. Pourquoi ? Parce que Zalamea ne considère ce processus uniquement comme un processus qui se développe dans un cycle de trois étapes qui évoluent sur le même plan, sous la logique de la dégénérescence. Dans la priméité se produit plus d'innovation parce qu'elle est plus vague, plus oblique, plus potentielle, plus germinale, comme le bourgeon de la plante chez Hegel.

Pour Hegel, la chose même ne s'épuise pas dans son but, mais dans le processus de son manifestation. En effet, « le résultat n'est pas l'entier qui agit ; au contraire, celui-ci est le résultat dans son devenir » [Hegel 1933:17]. La vérité est la démarche entière, le déploiement total de la substance, comme le montre Hegel dans cette belle métaphore sur la plante :

Le bouton disparaît dans l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là est réfuté par celle-ci ; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un faux être-là de la plante : l'un prend la place de l'autre et constitue sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes les unes des autres : elles se repoussent, car elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps, la fluidité de leur nature en fait des instances de l'unité organique au sein de laquelle elles ne font pas que se repousser, mais sont également nécessaires l'une à l'autre, et c'est cette nécessité qui vient donner sa vie à l'ensemble [Hegel 1933:4-5].

Le fruit n'est pas le seul à être réel mais l'entier « devenir » qui se concrétise dans le fruit ; la chose est donc réelle même si elle est envisagée dans la totalité de son devenir. Ce à quoi conclut Hegel dans cette citation :

Le Vrai est le Tout. Mais le Tout n'est que la nature fondamentale s'accomplissant et s'achevant par son développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement résultat, car c'est seulement à la fin qu'il est ce qu'il est vraiment. Et c'est en cela, justement, que consiste sa nature : être du réel, le sujet, ou le devenir en lui-même. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le fait que l'Absolu fondamental ne puisse être saisi essentiellement que comme résultat, une simple réflexion permet de dissiper cette apparente contradiction. Le début, le principe, ou encore l'absolu, comme on peut d'abord et immédiatement l'appeler, n'est autre que l'universel [Hegel 1933:59].

Ce mouvement passe par des moments plus ou moins concrets qui n'évitent pas ce déploiement, puisque ces moments font partie de ce mouvement dans lequel la réalité se rationalise ou se sémiotise. Il peut alors en résulter une vision partielle et très ridicule de la sémiosis, comme celle de Fisette, qui assure que certaines sémiosis sont interrompues ou n'aboutissent jamais : elles restent en attente.

C'est seulement maintenant que nous pouvons comprendre la problématique de la place de l'homme dans le monde. L'homme n'est pas l'observateur et le monde la chose observée. L'intellect se situe déjà dans le monde. Nous croyons que le sinéjisme peircien vise à rétablir cette unité du médiateur et du médiatisé, de l'esprit et de la matière. Puisque, comme le dit Hegel, l'être n'est jamais pur car il est toujours dans l'une des ses figures, c'est-à-dire dans l'une de ses interprétations, images ou signifiés, ainsi l'être est toujours dans l'une de ses expériences [Hegel 1933:78]. C'est pourquoi l'intellect n'a à rejoindre car il se trouve déjà dans ce mouvement rationnel qui entraîne notre réalité. Hegel refuse complètement Kant, même s'il semble que les deux philosophes considèrent le raisonnement ou l'inférence comme le modus pour atteindre la réalité. Or, Kant croyait à l'existence d'un intellect suprême, divin, en discriminant cette capacité de déclencher des inférences comme un modus de recueillir ce que Kant appelle les scories de la réalité.

L'ego transcendantal est l'unique façon d'atteindre la vérité et, si jamais il est possible de l'atteindre. Pour Hegel et pour Peirce, qui refuse la méthode transcendantale kantienne, l'intuition n'existe pas car l'intellect n'a pas besoin d'atteindre la réalité, car il s'y trouve déjà. Ainsi les déterminations de la substance, de la chose énoncée de l'intellect, ou du moyen terme de l'être (« le cheval est marron, rapide, fort,... »), sont des moments effectifs de la chose, de la substance ; si bien que ces déterminations ne sont pas si pérennes et abstraites, comme l'intellect le croit. Ces déterminations sont comme le bouton, la fleur et le fruit sont des moment volatils mais non moins réels et indispensables, de la vie d'une plante.

Ce devenir n'est pas un concept idéaliste et abstrait mais un concept mis en acte par la rationalité. La vérité ne peut être atteinte par l'*epochè* husserlienne, ni à travers l'idée platonicienne, ni à travers la forme d'Aristote. Encore moins à travers le cogito de Descartes, ni l'ego transcendantal kantien. La vérité existe seulement au sein du système où elle prend forme. Nous sommes devant l'approche phénoménologique systémique de Hegel, dans laquelle Foucault, par exemple, puisera pour élaborer son dualisme du savoir/pouvoir.

Or, Hegel ne tombe pas dans le relativisme total, erreur commise tant par une branche de la philosophie déconstructiviste que par certains interprètes de la sémiotique peircienne. Hegel et Peirce élaborent une approche relationnelle. Nous pouvons à ce propos proposer une distinction entre la logique relativiste et la logique relationnelle. La logique relativiste illustre ce que nous considérons comme une mauvaise interprétation de la sémiotique phénoméno-logique de Peirce, et surtout de l'affirmation selon laquelle tout est signe. Idée reprise, en général, par la théorie de la déconstruction et de la performance. Tout est signe, donc il existe toujours un décalage entre le signifiant et les signifiés et ceux-ci sont toujours différés. Nous nous référons bien sûr au célèbre concept derridien de différance en vertu duquel il est possible de défaire l'entière réalité sociale et culturelle. Tout est relatif et il n'existe aucun point d'ancrage dans la réalité. Tout tourne dans une sorte de vide sémiotique dans lequel les concepts ne trouvent jamais aucun ancrage ontologique.

La logique relationnelle implique que tout soit signe mais cela ne signifie pas que les concepts ne puissent jamais retrouver une ontologie qui les rattache à la réalité ; si bien que cette ontologie ne réside pas dans le concept même, mais dans la circulation de ces concepts au sein du système inférentiel. La transcendance dans l'intranscendance, l'unité dans le multiple, le réel dans le vague.

Comme tout appareil conceptuel, celui bâti par Hegel pose toutefois certains problèmes qui ne doivent pas être négligés. De plus, nous pensons que Peirce a bâti son architecture conceptuelle en partant de ces problématiques même, comme le révèle l'échange épistolaire entre W.T. Harris et Peirce, qui annonce *A New List of Categories*.

Hegel élabore une pensée dans laquelle il refuse les deux lieux communs de la vérité – l'être (qui peut être atteint, par exemple, à travers la méthode transcendantale kantienne) et la pensée (qui se manifeste dans le jugement). Pour ce faire, le philosophe allemand propose un modèle où l'être et la pensée se mêlent, participent d'une nature commune, de même que Peirce (CP.5.257). Hegel veut dépasser l'irrationalisme platonicien qui nie le monde réel et concret en faveur d'un au-delà imaginaire, le monde des idées qui semble, comme l'affirme Hegel lui-même, être descendu sur terre et y avoir enfoui ses racines.

La démarche hégélienne se révèle toutefois irrationnelle. Si toute pensée abstraite se concrétise par le biais du système inférentiel, c'est-à-dire si la pensée devient monde, partie intégrante de l'univers rationnel en tant que *Thirdness*, alors ce monde devient le paradis de la contingence gratuite où tout ce qui arrive, du fait que cela arrive, est rationnel et nécessaire. C'est le prix à payer pour avoir ôté le caractère transcendantal de l'être par rapport à la pensée en établissant une complète interdépendance. Hegel réduit la capacité interprétative de la pensée à poser l'existence des choses du monde par le seul critère de la factualité, ce qui dépossède la pensée et la substance de son être et de caractère vrai. Or, comme toutes les choses du monde sont en mouvement et que ses moments ne sont que de déterminations nécessaires de ce mouvement, car ces déterminations sont dégénérées, alors tout est rationnel au moment d'advenir (*Thirdness*). Le vrai et le faux sont également rationnels puisque tout participe du mouvement rationnel qui entraîne notre univers en permanence. Où se trouve l'irrationalité si tout est rationnel car tout est en mouvement ?

Hegel supprime le caractère distinctif du ratio qui est d'opérer une discrimination entre ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas : le monde n'est pas ce qu'il est mais il est ce qu'il devient ou ce qu'il est devenu. Il est donc impossible d'analyser une autre possibilité car le monde ne pourrait pas être ce qu'il n'est pas devenu.

Ce problème du système logique d'Hegel est mis en exergue par Marx, qui relaye la pensée hégélienne en articulant le concept de révolution à celui de matérialisme historique, en assumant de manière non problématique le fait matériel. Nous devons pourtant refuser depuis le début n'importe quelle tentative visant à réduire la réalité à une donnée brute portant sur un fait matériel. Les deux philosophes allemands assument la contingence du monde, la « *presentness* » (CP.5.44).

La réalité se déploie dans l'entier processus, dans la triadicité, dirait Peirce. Mais seule la *Thirdness* est vraie. Or, ce développement hégélien qui constitue, pour Peirce, le problème initial auquel est confronté l'espace catégorial, se réalise sur un seul plan, celui du sens. D'où la critique de Peirce de la « *presentness* » hégélienne :

La présence à l'esprit est le caractère plus simple et primaire que nous pouvons apercevoir dans une chose. L'objet en soi de notre perception n'a aucune importance dans une démarche cognitive. Cet objet est la *presentness* (pure présence) (CP.5.44).

Hegel et Marx n'abordent pas les dynamiques relationnelles qui sont à la base des faits matériels. Nous ne pouvons pas considérer que la sémiotique s'accomplit uniquement dans la *Thirdness*, et considérer la *Secondness* et la *Firstness* comme des étapes plus simples, même si des auteurs comme Zalamea considèrent cette simplicité comme positive car elle implique un positionnement plus oblique, plus vague et donc plus créatif. Il faut toutefois scruter les contaminations continues entre les catégories, réactiver l'interaction vivante entre symboles, indices et icônes, comme Peirce le fait avec son écriture graphique. Le travail archéologique de Foucault va dans ce sens : il ne veut pas démontrer la contingence de la relation entre le savoir et le pouvoir, mais cherche à restituer les multiples interactions entre ces deux sphères.

Pour éviter cette contingence, Peirce introduit dans son espace catégorial la figure du corrélat. Celui-ci n'est pas tout simplement une contrepartie du rélat, mais est partie d'une plus ample de la dynamique dialogique que Peirce met en œuvre dans *A New List of Categories*. Peirce instaure un dialogue profond entre les catégories pour établir des liens vivants au sein de la relation logique qui régit a priori les catégories.

Développons un exemple peircien pour expliquer le dialogisme au sein de l'espace catégorial : « cette fournaise est noire » (CP.1.548). « Cette fournaise » ne désigne au début que des apparitions multiples ou impressions sensibles, que nous nommons 'a,b,c,..., n'. L'inférence, qui est l'acte logique consistant à reconduire ces impressions à l'unité, s'exprime avec la copule « est ». Celle-ci désigne la possibilité de leur unification médiate, l'unification immédiate existant déjà à travers cette intuition présentative propre de la substance. Cette possibilité de l'unification médiate des impressions (non pas l'immédiate) comporte trois circonstances concrètes :

- l'introduction d'un respect ou *ground* sous lequel les diverses impressions peuvent s'accorder entre elles ;
- l'introduction d'un corrélat qui définit et délimite concrètement le respect ;

- l'introduction d'un interprétant ou représentation intermédiaire qui mette concrètement en acte la relation, établissant un terrain de comparaison.

Dans l'exemple « cette fournaise est noire », l'interprétant ou représentation intermédiaire est la perception de la couleur car elle rend possible une relation entre le rélat « noir » et le corrélat « non-noir », en délimitant concrètement la qualité comme négritude. L'acte logique ou inférence se présente dans ce cas comme une inférence hypothétique ou abductive (rappelons qu'il existe pour Peirce trois formes d'inférences possibles). L'hypothèse peut se formuler dans un langage logique de cette manière : « On suppose que l'assomption de la perception de la couleur comme interprétant des multiples des impressions sensibles 'a,b,c,...n' fournit le point de vue (*ground*) valide pour reconduire légitimement à l'unité le multiple des impressions, de telle manière qu'en résultent finalement les impressions d'une fournaise noire ». La proposition que nous avons prise comme exemple, « cette fournaise est noire », est catégoriale du point de vue de sa genèse, c'est-à-dire que cette proposition est rendue possible par l'acte logique des inférences et des catégories qui spécifie la proposition. Cette proposition signifie donc qu'« il y a du noir, et ce noir est une fournaise ».

Peirce démontre que nous ne pouvons pas partir d'un objet matériel dans lequel il faut chercher une qualité précise (la négritude) qui met en relation ces deux éléments (fournaise et noir). Ainsi, dans l'exemple, « le coq qui est sur le toit pour indiquer la direction du vent », nous ne pouvons pas affirmer qu'il existe un objet « girouette » qui est un indice parce qu'elle indique la direction du vent. Nous devons partir d'un *ground*, qui est une aire de possibilités à l'intérieur duquel nous pouvons assister à l'émergence d'un ordre relationnel, d'un point de vue ou respect (*ground*) qui permet à son tour l'émergence d'un corrélat (la direction du vent), lequel, sous ce respect, ordre ou « capacité », s'identifie avec le rélat (vent).

Par ailleurs, Zalamea propose une analyse brillante du concept peircien d'icône en tant que fragment, résidu. Si nous laissons un peu de côté les considérations artistiques qui ne font que créer une structure de domination culturelle, là où Peirce cherche la simplicité métaphysique de nos actes quotidiens, nous pouvons en extraire de brillantes idées. Pour Peirce, « la seule manière de communiquer directement une idée est à travers un icône » (CP.2.278). La notion d'icône doit être comprise non comme une image, mais comme un *Gestalt*, un schéma. De cette manière, l'icône rend possible un double processus de transfert (double processus qui recueille la double étymologie du concept de schéma, comme nous avons vu dans notre mémoire de DEA) ; celui-ci n'est pas seulement un transfert de sens, mais des cadres d'expérience.

D'un côté, Zalamea considère que dans l'icône est implicitement un processus centripète, puisque « la force d'une seule image plastique incorpore, souvent, dans un fragment visuel condensé, tout un environnement complexe enveloppant » [Zalamea 2008a]. Ce qui explique pourquoi Peirce affirme qu'« une icône ne peut être qu'un fragment d'un signe plus complet » (Ms517) et que « toute opération de l'esprit, même la plus complexe, possède un noyau des sensations absolument simple, l'émotion générale. » (CP 1.311).

Et en même temps, il existe implicitement dans l'icône un processus centrifuge, ce que Bakhtine identifie avec l'exotopie :

Dans l'art contemporain, la créativité artistique tend à extrêmement limiter son champ de signifiés (sémantique) et à émouvoir le spectateur pour le faire réagir conformément aux attentes de l'artiste (pragmatique). Derrière la trame artistique, l'œuvre se comporte comme une sorte de résidu capable de contenir tout son environnement. Ces résidus sont complexes [...], non pas dans le sens de déchet tribal ; je m'en remets à Benjamin, ou au sens philosophique réflecteur de Warburg et ses études sur les transformations dans la Renaissance des thèmes résiduels de l'Antiquité, ou encore au théorème des résidus de Cauchy dans les fonctions variables et complexes, où le résidu est capable de refléter complètement la valeur de la fonction de tout son environnement de définition [Zalamea 2008a].

Zalamea parle des logiques frontalières à propos de l'image qui sont différentes de celle du jeu du langage. Peirce aussi critiquait le fait que la logique veuille éliminer la complexité de l'expérience, car elle est un « opérateur de nettoyage de la polysémie ». La littérature, selon Zalamea, fait juste le contraire, c'est-à-dire qu'elle « augmente graduellement la polysémie ».

Pour l'auteur colombien, les arts plastiques correspondent à « des opérateurs exponentiels, à haute puissance singulière, liés à une dialectique complexe entre le résiduel et le permanent ». Nous pensons que cet auteur propose une vision trop centrée sur le texte, étant donné son approche matérialiste de la sémiotique. Il arrive ainsi à la même conclusion que Fisette : notre époque est plus sémiotique que dans le passé, parce que l'art actuel « permet toute sorte de médiations et mixtures entre les modes classiques d'expression (permanence) et les installations contemporaines (résiduation) » [Zalamea 2008a].

Le résidu visuel consiste dans « son évolution postérieure [...] avec le *summum bonum* de l'esthétique, c'est-à-dire la croissance continue de la potentialité ». Zalamea n'interprète pas convenablement l'esthétique peircienne. L'auteur colombien envisage une certaine relation entre l'auteur, l'œuvre et sa réception. Il est évident que le rapport de l'œuvre avec le spectateur est différent selon s'il s'agit d'une installation ou d'une peinture baroque. Zalamea pense qu'une installation est plus résiduelle qu'une œuvre

classique car l'installation laisse plus de place au spectateur. Selon Zalamea, l'auteur d'une installation enrichit l'artefact avec des matériaux et sens subjacents, ce que la rend plus potentielle car elle tend à disparaître. Mais la potentialité dont parle Peirce n'a rien à voir avec la place qu'un auteur confère au récepteur d'une œuvre.

Un artiste peut réaliser toutes les actions possibles afin de rendre son œuvre plus potentielle. Mais, ce faisant, il poursuit un but : que le récepteur interagisse plus avec son œuvre. Alors que la « potentialité génère de potentialités » (CP.7.521). Pour Peirce il ne faut pas arriver à un but, mais savourer le chemin, puisque nous savons que nous allons arriver toujours quelque part. Parce que, comme l'affirme Bentolila :

Chaque actualisation de l'expérience exprimée par la relation signique et représentée par le jugement de perception constitue une façon possible (et donc aussi faillible) de capter un aspect du mouvement de l'expérience, en l'arrêtant sur une des articulations symboliques que cette actualisation contient elle-même potentiellement [Bentolila 2008].

Même si la fin n'est pas raisonnable, comme Peirce l'a montré dans son exemple des cartes rouges (qui nous permettent de vivre) et des noires (qui nous envoient vers la mort), le seul fait de persister dans la poursuite donne force, esprit, à la chaîne des renvois. La potentialité rend ainsi raisonnable la quête dans le fait même de chercher, sans se soucier de là où on arrive, car peu importe, nous arriverons toujours à la *Thirdness*, à la plante hégélienne. Le seul fait d'arriver est déjà en soi *Thirdness*, contingence, ce que Peirce reprochait à Hegel. En d'autres termes, peu importe si la vérité est atteinte, puisque elle sera toujours renvoyée en tant que signe dans le modèle de la sémiosis infinie. Le défi abductif que Peirce lance à la chaîne des renvois, comme le « *guess* » lancé au « *riddle* » du Sphinx, porte sur la possibilité d'atteindre la vérité malgré le renvoi.

Nous savons qu'un signe renvoie à un autre signe. Et ensuite à un autre signe et, comme dirait Tiercelin, ainsi de suite, à l'infini. Nous ne devons pas nous centrer sur cet autre signe, mais sur le renvoi même, sans quoi nous tomberions dans le modèle de la sémiosis infinie. C'est là que Zalamea offre un concept très intéressant pour aborder la relation entre les catégories phanéroscopiques : « le facteur potentiel de la grande œuvre fera que celui-ci, émergeant dans une matérialité seconde, renvoie à toute la complexité-troisième qui l'entoure » [Zalamea 2008a].

Peut-on douter du fait que la potentialité, dans ce modèle de renvoi, porte à la *Thirdness* ? La *Thirdness* n'est pas un autre signe, mais une complexité enveloppant le processus de renvoi, comme l'argumente Zalamea. Nous savons, puisque Peirce l'affirme explicitement dans ses incapacités cognitives, que la *Firstness* doit aboutir à la *Thirdness*, le signe ne peut donc pas être dégénéré. La *Thirdness* enveloppe tout, c'est pour cette

raison que nous comprenons qu'un enfant a faim parce qu'il pleure. La *Thirdness* fait sortir à l'extérieur, rend indice, expose, fait phanéron. Peirce soutient en ce sens, que « l'existence ne peut que se montrer, d'où la nécessité d'incorporer des signes spécifiques qui accomplissent cette fonction [les indices] » [Vargas 2008].

Nous regardons une girouette marquer le Nord et nous savons que la direction du vent est celle du nord, mais la girouette ne le sait pas. Un enfant pleure et cela nous indique qu'il a faim, mais l'enfant ne sait pas que le fait de pleurer représente un indice qu'il a faim : l'enfant est comme possédé par un démon, par l'indice [Bitonte 2008]. L'enfant indique une chose parce qu'il est complètement ouvert, qu'il n'y a pas de distance entre le signe et son corps. Il est complètement tourné vers l'extérieur, comme la girouette. Cependant, lorsqu'il réussit à mettre à distance cette unité symbolique, pleurs-faim, lorsqu'il sign-ale cette distance, cette extériorité s'intériorise alors, ou encore, devient pendulaire : il est maintenant possible de faire des allers-retours entre les structures cognitives en introduisant entre cette unité symbolique, 'pleurs-faim', des distances ultérieures, des signes des signes ; « *Omne symbolum de symbolo* » (CP.2.302), note Peirce en se référant à la distance signique. Il pleure, par exemple, parce qu'il a froid ou parce qu'il recherche l'attention de la mère.

Au moment où les pleurs se sont distanciés du sentiment de la faim, ils ne constituent plus alors une réaction obligée, routinière (Ms498). C'est seulement quand l'enfant réussit à séparer ou à distancier ces deux choses qui étaient originairement ensemble – les pleurs et la faim –, qu'il prend conscience qu'il s'agit de la même. L'enfant trouve alors l'espace pour manipuler les signes. Il devient graphiste : il incise des signes, s'installant dans le savoir. Le savoir n'est pas une relation entre un sujet, avec ses connaissances encyclopédiques, et un objet, avec ses défaillances. Le savoir est toutefois un entrecroisement des signes qui signalent la présence de ses objets à travers des distances. Ce jeu de présence/distance permet à l'enfant de manipuler la communication et le raisonnement. Il permet ainsi à l'enfant de penser de manière autocontrôlée (Ms498), de dialoguer avec lui-même et d'être conscient de soi.

Peirce nous invite à penser en termes de rélat (pleurs) et corrélat (faim), c'est-à-dire en termes d'être et de néant. L'enfant ne peut expérimenter cette unité sémiotique qu'à partir du moment où elle n'existe plus. Lorsque l'enfant met à distance (signale) cette relation constitutive, les pleurs se situent en face de son autre ; et ce faisant, on dissimule que cet autre était le même (dans une unité sémiotique). Cet autre, le corrélat, se constitue comme le nul de ce que les pleurs sont. Ainsi, la faim est la distance à partir de laquelle l'enfant se situe dans une présence comme « enfant demandant l'affect de sa mère ». Les

pleurs se situent ailleurs et peuvent se lier à d'autres choses, la faim étant l'objet final, c'est-à-dire, ce qui pourrait être potentiellement atteint. La relation pleurs-faim survit en tant que néant, en tant qu'unité de compréhension qui existe comme complexité environnante, cinesthésique, comme potentialité des renvois possibles. L'enfant sait alors que lorsqu'il pleure, sa mère va s'approcher de lui pour lui donner à manger, donc sachant cela, il pourrait pleurer tout simplement pour qu'elle s'approche de lui ou attirer son attention.

Et, en même temps, cette potentialité des renvois possibles s'annule dans la praxis, c'est-à-dire dans nos habitus de réponse où toutes les distances, tous les seuils, disparaissent car nous agissons par sauts abductifs. Peu importe que l'enfant pleure à cause de la faim, du froid ou tout simplement pour attirer l'attention de la mère. La mère prend tout simplement son enfant dans ses bras, et ce geste spontané sous-tend une philosophie authentique de l'univers. Elle sait comment embrasser son enfant pour apaiser ses pleurs sans avoir besoin d'étudier les façons de porter son enfant. C'est l'action mentale qui construit le monde, avant même que toute perspective ne le structure rationnellement.

Nous ne pouvons plus concevoir alors l'objet comme quelque chose de précis. L'objet (faim) est l'ailleurs (décalage) de son 'où' (les pleurs). Ainsi, au sein de cette distance, l'enfant se constitue comme « l'être ayant besoin de l'attention de sa mère ». La mère répond à l'enfant en lui accordant son attention, ou encore mieux, elle paie la dette laissée par cette rupture de l'unité symbolique (c'est-à-dire l'essence de l'intersubjectivité, comme l'avait déjà expliqué Mauss avec son concept de potlatch). C'est-à-dire, elle parcourt la distance pour arriver à annuler la distance, à la similitude (*omoiôsis*), à soulager la faim de l'enfant, décalée et au même temps resituée par rapport aux pleurs. La réponse est ce retour au lieu d'origine où ne réside que le néant, c'est-à-dire la totalité des effets, puisque l'unité symbolique pleurs-faim est rompue lorsqu'on a interposé des signes, de la même manière que l'unité du tableau s'est brisée lorsqu'on l'a marquée avec la craie (CP.6.203). Peirce nous invite à ne pas répondre dans un geste profondément éthique.

Cette « pendularisation » de l'expérience, qui est une « modulation ontologique », est centrale dans les graphes existentiels, comme l'explique Zalamea :

Dans le va-et-vient entre itération et dés-itération (qui sont les règles logiques les plus importantes dans les graphes) se déplie et se replie la culture, avec ses codes majeurs de création (arts et mathématiques) dans un dialogue permanent [Zalamea 2008a].

C'est pourquoi :

Une combinatoire qui prétende saisir [...] les transits de la culture doit tenir compte des polarités multiples : décompositions analytiques et recombinaisons synthétiques, modus de différenciation et d'intégration, processus de localisation et de globalisation, particularités et universalités, normes de créativité et découvertes. Dans le va-et-vient pendulaire [abduction-réduction] entre les opposés, les médiations peirciennes acquièrent une relevance spéciale, puisqu'elles assurent une vraie continuité entre les savoirs, avec des entrecroisements asymptotiques associés aux catégories cénopythagoriques, avec des modulations dérivées de la maxime pragmatique pleinement modalisée, avec des réseaux réfracteurs des signes au niveau cosmologique ("semeiótica" universal), avec un incessant "back-and-forth" entre le local et le global [Zalamea 2008a].

Zalamea esquisse une conceptographie du transit, de l'horosis à partir de ce mouvement oscillatoire qui pousse les deux pôles opposés à confluer dans leur oscillation même, dans le propre transit. Ce projet est plein de difficultés épistémologiques, mais reste cependant très intéressant. Il est difficile de conceptualiser le transit et Peirce en était conscient, c'est pourquoi il propose une écriture dialogique de l'inscribilité. C'est seulement par cette étude des transits qu'il est possible de restituer la complexité de la réalité, en rendant possible une sémiotique culturelle : « l'aller-retour différentiel/intégral ne se situe pas seulement à un niveau épistémologique, mais s'étend continûment au "quoi" et au "où" des quasi-objets mis en jeu. » Voici la concept-graphie du transit [Zalamea 2008a] :

Paires duales	Médiations
Décomposition/Composition	Oscillation
Différenciation/Intégration	Mixage
Des-itération/Itération	Triadisation
Particularisation/Universalisation	Modalisation
Localisation/Globalisation	Faisceauisation
Résiduation/Potentialisation	

Les concepts présentés par Zalamea sont très intéressants, en particulier ce qui concerne la « triadisation » dans la paire duale des-itération/itération, qui est l'« un des apports profonds de Peirce, soit du point de vue logique (les règles codifient les définitions des connecteurs), soit du point de vue cognitif », ce qui démontre l'absolue interdépendance de la raison et de l'imagination.

Ceci permet de démontrer que la triadisation systématique peircienne et « sa filtration modale assurent la richesse plurale de l'architecture pragmatique », c'est-à-dire que la triadicité devrait mettre en lumière la complexité des relations qui entoure le « devenir réalité » de tout phénomène, les multiples postures et chemins de la connaissance, comme l'expliquait déjà Peirce dans son exemple déjà mentionné de l'enfant qui touche le

chauffage. La triadicité ne ferme pas le processus, ni ne l'ouvre, mais l'encadre par une complexité cinesthésique.

Dans son autre article de 2008, Zalamea aborde un thème passionnant, la référence peircienne au Sphinx. Pour Zalamea, l'émergence et la consolidation des catégories se produit en trois périodes fondamentales :

(a) la genèse des catégories, dès la lecture de Schiller et ses écrits universitaires (1857) jusqu'au transit général des triades (1865), en passant par la méthode de précision dans la déconstruction à l'envers de la chaîne inférentielle catégoriale, pour pouvoir comprendre le transit entre le multiple et l'un ; (b) l'expression formelle des catégories dans les articles sur l'Un-Deux-Trois (1885) ; c) l'application universelle des catégories, de manière continue et sans barrières artificielles à tous les domaines du savoir et de la nature, à partir de l'essai *A Guess at the Riddle* (1887-88) [Zalamea 2008b].

Dans cet essai nous pouvons trouver les thèmes suivants :

Combinatoire des transferts catégoriaux, pensée asymptotique, compréhension de la fabrique de philosophie comme un réseau de réseaux d'approximation et couverture du monde, évolution des lois de l'univers, constructions des faisceaux d'habitus, doubles réticulaires et ajustements graduels entre des signes du monde et des signes de la culture, tons et teintures des concepts, transits relationnels généraux entre ellipticité et hyperbolicité [Zalamea 2008b].

Il en conclut alors que « la dynamique des catégories cénopythagoriques permet de construire alors une couverture du réel au travers des réseaux progressifs et modaux de représentation, couverture non absolue que Peirce trouve à la base de toute forme de connaissance » [Zalamea 2008b].

La vision de Zalamea est très intéressante parce qu'il réussit à saisir cette théorie générale des signes, au-delà des limitées théories textuelles, ce qui constitue un des grands apports de Peirce.

La manière dont Zalamea analyse le poème d'Emerson que Peirce introduit dans son œuvre est tout à fait passionnante. Dans ce texte, nous trouvons les plus grandes idées peirciennes qui anticipent certaines grandes théories philosophiques du XX^e siècle. Par exemple, la référence aux mille plis n'évoque-t-elle pas l'ouvrage de Deleuze intitulé « Mille Plateaux » ?

"Of thine eye I am eyebeam" évoque la vision transitoire des interprètes et la luminosité (phanéron) à laquelle Peirce prétend arriver. "Thou art the unanswered question" rappelle l'incessante persécution d'un système de connaissance qui ne peut être qu'asymptotique et qui évite les réponses finales, comme le confirment ces vers : "Always it asketh, asketh; /And each answer is a lie". La continuation de ce poème pénètre au plus profond de la pensée peircienne : "So take thy quest through nature / It through thousand natures ply" évoque la recherche exténuante de Peirce, l'étude des mille plis de la nature et le classement général de cette diversité à travers les concepts fondamentaux de Peirce : phanéroscopie, caractère triadique, tijisme, sinéjisme, sémiosis universelle [Zalamea 2008b].

Zalamea néglige un vers fondamental qui reprend en cinq mots toutes les inquiétudes de Wittgenstein à propos du langage : *Couldst see thy proper eye* ? Pourras-tu un jour voir tes propres yeux ? Peirce se pose le même problème que Wittgenstein sur le langage : peut-on parler du langage ? Le langage peut-il se voir lui-même, se parler à lui-même quand il parle ? Une écriture de l'inscribibilité est-elle possible ? Nous ne pouvons pas parler du langage sans utiliser le langage, sans médiation. Lorsque nous lisons un livre, nous tournons les pages en restant dans l'espace infini de la lecture ; nous ne voyons pas ce point-vide, « ce négatif non développé », disait Peirce, qui fait tourner les pages et qui produit ces transferts, non pas seulement de page en page, mais du livre à la vie, en nous immergeant dans une polyphonie de sens dans laquelle dialoguent, comme dit Bakhtine, l'auteur et le héros. Peirce nous place devant ce graphe incisé par un graphiste et un grapheus où les modifications sont perceptibles dans la continuité des transformations.

Il est vraiment dommage qu'après une analyse si subtile et profonde de la philosophie peircienne à travers le symbole du Sphinx, Zalamea utilise les catégories phanéroscopiques pour distinguer certaines caractéristiques de « la poésie (*Firstness*), le conte (*Secondness*) et le roman (*Thirdness*) » [Zalamea 2008b].

Il considère les catégories comme des « teintures conceptuelles qui font saillir corrélativement certaines caractéristiques au détriment d'autres, dans des contextes d'interprétation bien limités. » Ainsi, Zalamea considère que dans la poésie accentue les traits de la *Firstness* par la « fraîcheur, concision, immédiateté, illumination ». Le conte se structure autour de la *Secondness*, autour « un coup actif-réactif, d'un avant et un après autour d'une rupture qui constitue l'axe normalement suppressif de la narration. » Le roman est une forme de *Thirdness* parce qu'« elle consiste en un réseau représentationnel complexe où évoluent les personnages, réseaux qui requièrent une participation active du lecteur tout au long des pages » [Zalamea 2008b].

Zalamea veut utiliser un critère trans-textuel pour classer les genres littéraires, et cependant c'est le texte qui marque les limites. La poésie est en effet *Firstness* si elle n'est pas épique. Mais le problème ne réside pas là, mais dans le fait de considérer les catégories comme des teintures qui donnent forme à un genre littéraire. Encore une fois, la problématique phanéroscopique est essentielle : dire que la poésie est *Firstness* par sa fraîcheur requiert une infinité de perspectives exponentielles, aspect que Zalamea attribue à la *Thirdness*. Les catégories ne sont pas des choses qu'il faut chercher dans les textes : cet élément est dynamique, il appartient donc à la *Firstness*. Certaines personnes ne

pensent peut-être pas qu'il y ait de la fraîcheur dans la poésie, ou dans une certaine poésie, et ainsi, de suite, à l'infini.

Il faut toutefois reconnaître l'utilité de cette perspective pour développer certaines théories esthétiques de classification des genres. Mais si nous voulons être fidèles aux textes peirciens, nous devons comprendre les catégories comme partie d'une réflexion phénoménologique profonde qui est déclenchée en réponse à la *presentness* hégélienne.

Son dernier livre privilégie l'approche « pendulaire analytique/synthétique » [Zalamea 2010:12]. Il y aborde les graphos, car il ne peut pas en être autrement, dans le cadre de la logique du continu. Il considère que les graphes permettent d'aborder les « questions majeures du système philosophique peircien » [Zalamea 2010:23].

Zalamea a traduit les « Existential Graphes » par « Gráficos », en français « graphiques ». Respectant les raisons d'un tel choix, nous préférons traduire par « graphes », comme l'a fait Thibaud [Thibaud 1975]. Nous avons une raison de fond : les graphes nous renvoient à l'idée d'action, de griffer la feuille phémique, de l'abimer, de la couper ; c'est-à-dire l'idée essentielle peircienne, celle de l'action des signes et d'action par les signes, comme Zalamea l'explique très bien :

L'idée de base de Peirce consiste dans le fait que la connaissance s'obtient à travers des coupures et transport d'information (obstructions et transits), grâce à de diverses corrélations entre les différentes régions du savoir.

Ces corrélations tissées dans « une structure pleine des liens transversaux horizontaux » [Zalamea 2010:25] elle-même capable de construire « *a castle in the air* » [Murphey 1961:407], comme dirait Murphey, anticipe dans une large mesure la pensée d'auteurs comme Deleuze. Le concept d'horosis est similaire à celui de « rhizome ». Peirce l'utilise pour se référer à l'étude des transits le concept d'« *endoporeutic* ».

Le livre de Zalamea est truffé d'idées très intéressantes, non seulement concernant les graphos, mais aussi sur toute l'œuvre peircienne. Il faut remarquer le rapport abductif-réductif qui situe l'existence dans un diaphragme oscillatoire (section Beta), principe maître de Peirce que Zalamea saisit dans les rapport entre la section alpha et gamma de cette manière :

La feuille d'assertion alpha, feuille continue sur laquelle se marquent les graphes existentiels, sert d'icône pour refléter la continuité du réel (tiercéité), tandis que la ligne d'identité Beta, trait continu qui œuvre la possibilité de quantifier le réel, sert d'icône pour refléter la continuité de l'existence (secondéité) » [Zalamea 2010:27]. C'est-à-dire, en reprenant des termes plus précoces dans l'œuvre de Peirce, la feuille alpha évoque par similitude la continuité du réel, ce qui implique qu'« un continu réel, troisième, peut être pensé, peut être postulé et se connaître soi-même, avant même que nous puissions imaginer certaines marques d'existence-deuxième » [Zalamea 2010:27].

L'affirmation de Zalamea entraîne beaucoup de conséquences que nous développerons tout au long de cette thèse : la supériorité des possibles sur le réel, le concept de média-seuil [Zalamea 2010:30], comme re-configurateur des cadres expérientiels et non pas simplement comme simple élément d'union : « la puissance graphique et formelle des contours (coups alpha et gamma) et des limites (ligne d'identité beta) assure la vie, l'émergence et l'évolution des signes, indépendamment des interprétations postérieures » [Zalamea 2010:31]. Les autres points nodaux que Zalamea développe sont l'établissement de la logique abductive qui permet d'y aller directement, le concept de pensée en termes spatiaux ou topologiques [Zalamea 2010:42], ce qui se reflète dans les travaux très actuels de Sacks. On ne cesse de puiser dans l'œuvre de Peirce des idées très actuelles.

Zalamea met aussi en relief la façon dont « l'existence (ligne d'identité) est, au même temps un pli de la continuité dans le général (feuille d'assertion en blanc) et un lien continu dans le particulier (extrêmes des lignes d'identité) » [Zalamea 2010:28]. Nous avons déjà développé cette idée très présente dans les textes de Latour et de Wittgenstein dans notre mémoire de DEA. Ainsi, ce dernier affirme qu'entre le signe et le désigné il existe une correspondance formelle et en même temps une différence réelle dans le cadre des rapports projetés.

En introduisant le verso dans les graphos, un coup de génie de Peirce, notre auteur ne fait qu'appliquer la prémisse fondamentale selon laquelle « une première autoréflexion du néant sur le néant est l'étincelle initiale qui génère l'évolution de la connaissance » [Zalamea 2010:28].

Zalamea attribue à Peirce une pensée complexe, comme celle d'Edgar Morin, qui ne veut pas déconstruire, mais restituer au savoir sa complexité cinesthésique, en abordant « les contaminations du savoir » [Zalamea 2010:32] à partir des frontières, comme le préconise Bakhtine. Nous développerons plus loin l'idée de contour et « exotopie » chez l'auteur russe.

III. La critique française : l'approche derridienne

Nous ne comprenons pas pourquoi la plupart des auteurs que nous allons étudier ici restent encore attachés au modèle de la sémiosis infinie alors que Peirce remet très tôt en question ce concept. Nous ne pouvons pas interpréter Peirce selon un modèle qui ressemblerait à celui de Derrida, le modèle de la différence qui mène au déconstructivisme. Il n'y a rien de plus éloigné de Peirce que le modèle déconstructiviste.

Nous n'avons pas trouvé une seule référence dans Peirce à ce triangle qui représente le modèle de relations signiques. Ce sont trois éléments, mais cela ne veut pas dire qu'ils sont dans les vertex d'un triangle. Le modèle peircien serait mieux représenté par la figure de l'anneau, comme nous pouvons le déduire des références peirciennes au Sphinx. Il est vrai, comme l'affirme le professeur Castañares, que Peirce représente les relations triadiques par un 'Y' (la bifurcation vers diverses positions) : CP.1.371, CP.1.347, CP.4.309, CP.5.484. Mais afin d'expliquer un fait essentiel dans l'œuvre de Peirce, l'organicité entre les deux dimensions où se développe la sémiotique, le *habit-change* et *habit-taking*, nous avons choisi la figure de l'anneau.

Les signifiés circuleront dans ce triangle en quête d'une ontologie qui ne pourra jamais être trouvée, et si on la trouvait dans le vertex interprétant elle exigerait ensuite une nouvelle ouverture de sens, puisque comme le dit Derrida les signifiés sont toujours différés, renvoyés. C'est la perversion du concept de dégénérescence, qui est interprété par certaines critiques exactement de la même façon que le concept derridien de différence qui nous submerge dans le plus absolu relativisme. Peirce ne propose un modèle relativiste, mais un modèle relationnel.

Où, dans les textes peirciens, est-il écrit que la sémiotique se développe seulement sur le terrain des interprétations et des significations ? Le niveau pragmatique est-il celui des effets d'« interprétance » auquel nous sommes soumis dans un contexte pratique ?

3.1. Bernard Darras et l'approche sémiotico-cognitive

3.1.1. Analyse et synthèse (et non pas seulement analyse)

Nous ne mettrons jamais en doute l'utilité d'une analyse sémiotique à partir des catégories peirciennes. Ce que nous remettons en cause toutefois est la compatibilité de cette méthodologie avec la pensée peircienne. Parce que si, comme nous l'avons démontré, ce que voulait Peirce était de s'affranchir de la « *presentness* » hégélienne, d'éviter que l'arrivée à la *Thirdness* noie toute la richesse des tonalités et des colorations du processus sémiotique, nous sommes obligés au moins de mettre en question l'usage matérialiste des catégories, en particulier celles qui concernent la sphère de la *Firstness*.

L'analyse du professeur Darras concernant un document photographique est tout à fait remarquable. Les catégories lui permettent de décomposer cette photographie. Le professeur identifie le *representamen* aux cheveux. De cette manière « certains aspects [du *representamen*] vont entrer dans la composition d'un signe en formation » [Darras

2006:64] ; le « signe-objet » devient quelque chose de précis (et non pas tout simplement le « quelque chose auquel le signe renvoie », comme nous le pensons). Il est « ce dont le signe est à propos et auquel il renvoie » [Darras 2006:64]. C'est-à-dire « cheveux féminins ou cheveux masculins, ou cheveux avant et après la coupe ». Et nous arrivons, enfin, à l'interprétant « qui met le representamen et l'objet en relation ». Pour le professeur, l'interprétant est tout simplement « un moyen (croyance, expérience, règle, habitude) qu'un sujet utilise pour effectuer son interprétation » [Darras 2006:65].

Faut-il toujours arriver à la signification ? Un parcours sémiotique peut-il s'interrompre ou peut-il être « relancé par l'introduction des signes collatéraux [comme] la présence d'une légende » [Darras 2006:65] ? Existe-t-il des signes plus complets et moins complets ? Qu'un signe soit complet dépend-il de l'expérience sémiotique ?

Les catégories peirciennes nous permettent de décomposer analytiquement, par exemple, une photographie en beaucoup d'éléments. Mais, pour Peirce, il ne s'agit pas seulement d'analyser, mais aussi de synthétiser, de comprimer. La synthèse ne se donne pas avec l'arrivée de l'interprétant qui met de l'ordre à la sémiosis ou l'arrête, mais à chaque pas, se produisent des analyses et des synthèses, en même temps :

Quand nous regardons de ma fenêtre cette belle matinée de printemps, je vois une azalée qui fleurit. Mais ce n'est pas ce que je ne vois, même si c'est la seule façon dont je peux le décrire. Cela est une proposition, une phrase, un fait ; mais ce que je perçois, ce n'est ni une proposition, ni un fait, ni une phrase, mais seulement une image que je rends intelligible au travers d'un énoncé. Cet énoncé est abstrait, tandis que ce que je vois est concret. Je réalise une abduction à chaque fois que j'exprime dans la phrase ce que je vois. La vérité est que toute la fabrique de notre connaissance est un tissu entrecroisé de pures hypothèses confirmées et affinées par l'induction. Nous ne pouvons réaliser aucun progrès dans la connaissance au-delà du regard vide sans quoi se produit la médiation d'une abduction à chaque pas (Ms692).

Dans ce fragment Peirce explique très bien le caractère dialogique de notre pensée : chaque abduction est affinée par une induction, l'analyse doit comporter une synthèse. Nous ne pouvons pas déduire que les cheveux sont un representamen qu'il faut rendre plus précis par d'autres signes jusqu'à arriver à une interprétation. Peirce dit qu'à chaque pas, il faut que « se produise la médiation d'une abduction » qui est affinée et confirmée par l'induction. La synthèse ne peut pas donc intervenir à la fin avec l'arrivée de l'interprétant.

Dans son analyse de l'espace catégoriel, Peirce conclut que les prémisses peuvent se référer aux conclusions de trois manières : par la médiation d'une abduction, d'une induction et en fournissant un symbole.

La première façon par laquelle les prémisses peuvent représenter une conclusion est en fournissant une similitude. Dans ce cas, on développe un raisonnement ou argument

hypothétique ou abductif. Dans l'hypothèse, écrit Peirce, « quelque chose de similaire à la conclusion est établi, c'est-à-dire que les prémisses forment une similitude de la conclusion ».

Peirce nous invite à imaginer (CP.2.623) que nous entrons dans une chambre, et que nous voyons sur une table, plusieurs sacs pleins de haricots et, à côté, une poignée de haricots. Nous observons que, dans un sac, il n'y a que d'haricots blancs, donc nous réalisons une abduction, c'est-à-dire « l'inférence d'un cas à partir d'une règle générale et un résultat » :

Règle : Tous les haricots de ce sac sont blancs

Résultat : Ces haricots sont blancs

Cas : Ces haricots proviennent de ce sac.

Les prémisses, comme nous pouvons l'observer, unifient le multiple d'impressions sur la base d'une hypothèse qualitative et, par conséquent, la conclusion découle de la similitude ou icône insérée.

La deuxième façon dont les prémisses peuvent représenter la conclusion est en fournissant un indice. Ce qui met en rapport les prémisses avec la conclusion est, dans ce cas-ci, un raisonnement ou argument inductif où les prémisses constituent un indice de la conclusion. Ainsi, je mets la main dans un sac sans savoir de quelle couleur sont les haricots qui sont dans le sac. J'en extrais des haricots qui sont rouges. Donc nous inférons que tous les autres haricots du sac sont rouges. Dans ce cas, les prémisses manifestent une correspondance de fait entre le fait d'être extrait du sac et d'être rouge ; la conclusion découle donc de cette relation indicielle. Alors que « l'inférence ne possède aucun caractère nécessaire, mais habituellement nous agissons de cette façon ».

Nous agissons normalement de cette façon. Nous ne brûlons pas toutes les étapes, comme l'illustre l'exemple de la fourchette, notre raisonnement naturellement abductif est affiné à chaque pas par une induction. Je la prends tout simplement car j'ai faim, donc il se produit une induction qui nous porte à y aller directement. Lorsque nous prenons dans la main ces haricots qui sont rouges, nous ne formulons pas ce raisonnement : puisque toutes les haricots qui sont dans le sac participent à la totalité ou signe général « entités qui sont rouges », et que les haricots qui sont dans ma main font partie de ces haricots qui sont dans le sac, alors ces haricots dans ma main font partie de ce signe général qui représente la totalité des « entes qui sont rouges ». Voilà la troisième façon dont les prémisses peuvent représenter la conclusion : en fournissant un symbole.

Nous pouvons analyser notre choix de cette façon, mais ne serait accompli dans ce cas « aucun progrès dans la connaissance au-delà du regard vide ». Il faut que se produisent, « à chaque pas » des abductions et des inductions, des analyses et des synthèses, en même temps. Sinon, nous serions dans un processus routinier (Ms498), qui indique quel est le representamen, quel est l'objet, tandis que l'interprétant met en relation le signe et l'objet, produisant une synthèse au dernier moment.

Comme nous le verrons, la connaissance est un élan et une retombée, une abduction et une rétroduction, *habit-taking* et *habit-change*, un ego et un non-ego, un être et un néant. Voici les relations existentielles représentées (« Penser en termes généraux ne suffit pas ») et agencées (« Il est nécessaire que quelque chose soit fait » CP.4.233) par les graphes.

3.1.2. L'interrelation entre le doute et l'habitus (croyance)

Le professeur remarque la façon que le doute stimule l'esprit. Ainsi, le raisonnement scientifique ne doit pas viser à éliminer le doute mais à le stimuler.

Nous ne pouvons pas concevoir que « la dissipation du donne lieu à un habitus d'action, et par force de répétition, à un habitus automatique ». Ensuite, nous ne pouvons pas donner au consensus de la communauté le pouvoir de valider les habitus, « en devenant un habitus partagé » [Darras 2009].

Revenons à Ortega y Gasset pour comprendre comment Peirce aborde cette relation entre doute et croyance, étant donné que ces deux chercheurs partagent le même environnement intellectuel. Ortega y Gasset aborde ainsi le problème :

Analysez n'importe lequel de vos comportements, même le plus simple. Vous êtes chez vous et vous choisissez de sortir dans la rue. Qu'y a-t-il de rationnel, de conscient dans ce comportement [...] ? Vous réfléchiriez alors aux motifs qui ont poussé à sortir, à adopter cette résolution, [...] au fait d'ouvrir la porte, de descendre les escaliers. Dans ce cas, nous ne nous sommes pas interrogés sur l'existence de la rue, même si celle-ci est fondamentale pour accomplir l'action qui consiste à se promener par la rue. Et même dans le cas le plus favorable, on n'a pas douté, on n'a pas pensé [...]. Cela veut alors dire que la question de l'existence ou non de la rue n'est pas intervenue dans le comportement ? Évidemment non. Si en sortant dans la rue, vous découvriez sur le pas de la porte que la rue a disparu, que la terre finit au seuil de chez vous [...] alors se produirait une surprise claire et violente [...]. Cela met en évidence [...] jusqu'à quel point le lecteur compte sur l'existence la rue même s'il n'y pense pas et surtout parce qu'il n'y pense pas [Ortega 1940].

Ortega y Gasset, comme Peirce, part de la vagueté de nos raisonnements comme terrain solide puisque, selon lui, « l'intellectualisme tendait à considérer que le plus efficace dans notre vie est le plus conscient. Maintenant, nous voyons que le contraire est vrai. »

Georges P. Pappas va également dans ce sens :

[Ce sont] des idées basiques qui ne surgissent ni tel jour, ni à telle heure dans notre vie ; nous n'y arrivons pas par un acte particulier de pensée ; ce ne sont pas des pensées que nous avons [...], pas même cette forme élevée de perfection logique que nous dénommons raisonnement. Au contraire, ces idées qui sont des croyances constituent la structure fondamentale de notre vie et pour cela elles n'ont pas le caractère des contenus particulier de la vie. Ce ne sont pas des idées que nous avons, mais nous sommes ces idées [Pappas 1996].

De plus, Ortega souligne à nouveau l'organicité du rapport entre idées et croyances. Il ne distingue pas les idées des croyances, comme Pappas, qui sont, pour le philosophe espagnol, deux « strates d'idées » :

La différence est d'ordre fonctionnel. À propos des idées-occurrences, y compris les vérités plus solides de la science, nous pouvons dire que nous les produisons, que nous les proposons, que nous en discutons et que nous sommes même capables de mourir pour elles. Mais ce que nous ne pouvons pas faire est vivre avec elles. Ce sont nos œuvres [...], qui s'appuient sur des idées-croyances que nous ne produisons pas [...]. Avec les croyances nous ne faisons rien, tout simplement, nous y sommes [...], nous sommes dans la croyance [Ortega 1940].

De la même manière, Peirce affirme qu'« exactement comme nous disons qu'un corps est en mouvement et non pas que le mouvement est dans le corps, nous devrions dire que nous sommes dans les signes et non que les signes sont en nous » (CP.2.289).

Nous nous « métabolisons » avec l'univers, dans une sorte de commerce avec le monde. Les croyances, comme chez Peirce, ont un « caractère vital », infondé, car « elles sont la base de notre vie [...], nous vivons en elles » [Ortega 1940]. Pappas explique très bien cet aspect :

Les croyances sont ces choses sur lesquelles nous nous basons dans notre vie. Elles fonctionnent donc à un niveau préreflexif [Pappas 1996].

Nous pensons que Pappas conçoit mal l'organicité de la vision d'Ortega et de Peirce : il situe les croyances comme base, comme *ground*, quand ces croyances sont une matrice qui traverse notre vie en la transcendant. Il existerait alors des croyances infondées qui constitueraient les fondements des croyances fondées. Ces croyances infondées s'enracinent dans notre action sur le monde : quand nous agissons, nous exhibons avec notre comportement la vérité de certaines propositions que nous ne pouvons pas fonder rationnellement. Les propositions que notre sens commun considère comme vraies ne sont pas vérifiées ou clarifiées argumentativement, mais crues comme si elles étaient vraies. Peirce nous situe dans l'espace projectif du renvoi signique, dans sa structure hypothétique, comme nous l'avons vu. Nous sommes dans un espace, dans un *ground* qui projette, avant même la possibilité que les propositions puissent être considérées comme vraies ou fausses, ainsi que le propose Zalamea avec le concept de marques d'existence. Nous sommes dans cette ouverture purement pragmatique, dans laquelle j'agis tout court ; au commencement n'était pas le sens commun, mais le *ground*.

Dès qu'elle est formulée, la certitude devient suspecte et donc incertaine : « Si tu y crois, tu n'en doute pas et tu ne peux pas critiquer ; si tu doutes, cela ne peut pas être indubitable » (CP.5.498, 1905). Ou dans une lettre à Calderoni (1905) :

Nos actions montrent qu'il est impossible de douter de l'existence de quelque élément de l'ordre du monde ; mais au moment où nous essayons de définir l'ordre, les doutes surgissent tout de suite [Peirce 1905].

González de Luna commente en ce sens qu'« À mesure que nous précisons ces croyances basiques, elles deviennent plus questionnables » [González 2004:68].

Encore une fois Peirce n'invente rien ; il ne fait que reformuler de manière originale des thèmes déjà abordés par la tradition philosophique. Cette doctrine peircienne, qui mène à la notion d'*habitus*, est déjà présente dans la pensée de Saint Augustin :

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent. Comment donc ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il est toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, mais de l'éternité. Donc, si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus [Saint Augustin 2004:XI, 14, 17].

Le temps est dès qu'il tend à ne plus être, car « la notion du temps n'est pas un objet de notre savoir, mais une dimension de notre être » [Merleau-Ponty 1976:475], comme l'analysait Merleau-Ponty. Telle est la clé pour comprendre le pragmatisme peircien : les choses sont dans la rétroaction, dans le retrait, dans une distance jamais accomplie et cependant continûment re-parcourue. C'est pourquoi un *habitus*, d'après Peirce, comporte « la conscience double et simultanée d'un ego et d'un non-ego, interagissant directement l'un avec l'autre » (Ms305 ; CP.5.52).

La croyance n'est pas alors un *modus momentané* de conscience, mais « un *habitus* mental qui reste essentiellement inchangée pour quelque temps, étant surtout inconscient » (CP.5.417). Ainsi, les croyances sont infondées car elles sont affectées par la cécité de la praxis.

Nous allons analyser les IV^{ème} et V^{ème} caractères de la doctrine critique du sens commun (CP.5.438-5.452) pour présenter l'argument suivant : « ce qui est a-critiquement indubitable est invariablement vague » et « ces caractères sont assimilables à l'indéterminabilité à laquelle le doute conduit souvent, c'est-à-dire que le dubitable vit à l'interne de ce qui est considéré indubitable ».

Le doute n'apparaît pas sur commande ; nous partons toujours avec tout le bagage de nos croyances les plus ancrées, de nos préjugés, c'est-à-dire de nos *habitus*. Ces *habitus* ne sont pas construits à notre gré, selon notre volonté : « les raisons qui nous mènent à maintenir ces croyances résident dans les *habitus* qui ont toujours été avec nous sans que nous les remettions en question » [González 2004:69]. Ainsi, la croyance n'est pas un effet causal de l'appréhension logique, elle est un *habitus* pragmatique, disait Peirce, un effet interne à la pratique, qui ne m'aide pas à expliquer pourquoi j'agis de telle façon, mais simplement à montrer (*phanéron*) que j'agis ainsi.

Peirce, dans les deux caractères de sa doctrine critique du sens commun, reformule de manière intéressante les rapports entre certitude et doute. Normalement, dit Peirce :

les philosophes pensent que pour commencer à étudier quelque chose il faut tout remettre en question [...]. Ils doivent avoir un réel doute, et sans cela toute discussion est inutile (CP.5.376).

Peirce critique cette vision cartésienne selon laquelle nous avons une certitude puis un doute qui la brise et, sans ce doute, il est impossible de mener une recherche scientifique. Peirce fuit tout ce qui s'approche d'un modèle à deux temps.

L'incertitude, le doute, l'interprétation advient toujours d'après et après cette certitude originaire. Pour Peirce, d'après signifie « par rapport à », et indique une relation déjà configurée qui est prête-à-être-interprétée, c'est-à-dire une relation abductive-réductive. Tandis que cette croyance originaire est une *Firstness*, un *ground*, « abstraite du concret qui implique la possibilité d'un autre » (W.1.556). C'est pourquoi cette certitude originaire fuit la sémiosis ; de cela on ne doute pas, c'est pourquoi, comme le dit Wittgenstein, il faut se taire face à ce que l'on ne peut pas dire. Cette certitude est au-delà de la sémiosis car elle n'est pas un signe, mais est une *Firstness* sémiotique originaire, une « disposition naturelle » (CP.8.335) au vrai.

Peirce place le doute sur la même strate que la croyance, mais celui-ci, à la différence des croyances, touche les passions de l'homme, comme le disait Ortega :

Dans cet aire basique de nos croyances, s'ouvrent [...] des énormes trous de doute. Voici le moment de dire que le vrai doute, celui qui n'est ni méthodique ni intellectuel, est un *modus* de croyance et appartient à la même strate que celle-ci dans l'architecture de la vie. Dans le doute, on y est aussi. Seulement cet être-là a un caractère terrible. Dans le doute on est comme dans un abîme, comme si on tombait. Le doute est ainsi la négation de la stabilité [...] Le doute est comme la mort à l'intérieur de la vie, comme assister à l'annulation de notre propre existence. Cependant le doute conserve de la croyance le caractère d'être quelque chose dans lequel on est, c'est-à-dire que le doute n'est ni fabriqué ni imposé par nous. Nous ne le pensons ni le soutenons ni le critiquons, mais nous sommes ce doute. Si ce n'était pas comme ça, si nous doutions de notre doute, il serait inoffensif. Ce qui est terrible est qu'il agit dans notre vie exactement comme la croyance et qu'il appartient à la même strate qu'elle [Ortega 1940].

Si Peirce affirme que « le dubitable vit à l'intérieur de ce qui est considéré indubitable », Ortega ne dit rien d'autre. Du doute, il n'est pas possible de douter car sinon ce ne serait pas un doute. L'auteur espagnol poursuit :

Le doute nous place devant le douteux, devant une réalité aussi fluide que celle fondée sur les croyances, mais à la différence de la croyance, ce doute est ambigu, bicéphale, instable, nous ne savons quoi faire face à lui [Ortega 1940].

C'est pourquoi le doute est, comme le dit Darras, un « non-habit » [Darras 2009] et en même temps un habitus, c'est pourquoi le doute est bicéphale :

Il n'est pas un habitus, mais la privation d'un habitus. Or, une privation d'habitus, pour pouvoir être quelque chose, doit être une condition d'activité erratique qui de quelque façon doit être remplacée par un habitus (CP.5.417).

Pappas définit le doute comme « un état de l'être qui se caractérise comme instable, désorienté » [Pappas 1996]. Comme le montre Ortega,

le doute est « une réalité fluide où l'homme ne peut pas se soutenir et où il tombe [...]. Le doute, décrit comme fluctuation (activité erratique), nous montre à quel point le doute est croyance, au point qu'il consiste en une superfétation du croire. On doute parce que l'on est entre deux croyances antagoniques, qui s'entrecroisent et se brisent l'une contre l'autre, en nous laissant sans sol sous les pieds [Ortega 1940].

Le doute n'est pas une rupture de la croyance, mais est bicéphale, dialectique. Peirce, comme nous le verrons, avait aussi un doute sur la couleur de la ligne qui séparait la moitié bleue et la moitié rouge d'un carré. Et la solution est que cette ligne n'était ni rouge, ni bleue, ni aucune des deux, ni toutes les deux : cette ligne forme un ovale, qui articule dialectiquement les éléments. Il ne faut pas alors discerner la couleur des points qui forment la ligne de démarcation entre les deux surfaces mais les laisser être dans la ponctualité du geste qui les dessine. Cette scission n'est pas donc une rupture, mais « les trous de nos croyances [qui] sont le lieu vital où les idées insèrent leur intervention. Dans celles-ci il s'agit toujours de substituer le monde instable, ambigu du doute par un monde dans lequel l'ambiguïté disparaît » [Ortega 1940].

Mais cette ambiguïté ne disparaît pas grâce à une surdose de raison, ou de méthode scientifique. Pour Peirce, il faut ressentir cette ambiguïté, la stimuler par une écriture du désastre (les graphes). Il faut laisser l'ambiguïté nous mener sur des chemins méconnus et labyrinthiques. Cela ne permet pas de trouver des vérités absolues, mais d'adopter d'autres postures, de prendre d'autres itinéraires que ceux que nous suivons habituellement, afin de restituer fidèlement la complexité de notre expérience. Ce seuil qui sépare la moitié bleue et la moitié rouge d'un carré est un espace endoporeutique [Pietarinen 2004], qui ne peut pas être fixé par des concepts. Les interstices qui sont mis

en lumière par le doute restent un espace imaginé, Peirce dirait iconique, de pure possibilité et non pas une vraie scission opérant une séparation :

Comment réussissons-nous à lever l'ambiguïté ? En ayant des fantaisies, en inventant des mondes. L'idée est imagination. À l'homme, n'est pas donné un monde déjà déterminé, les moments heureux et malheureux de la vie. Orienté par ceux-ci, il doit inventer le monde. La plupart de traits de ce monde [...] agissent dans sa vie comme un système de croyances fermes. Mais chacun doit se confronter avec le douteux [...]. Pour ce faire, il utilise des figures imaginaires de mondes possibles et de sa conduite possible en eux. Parmi ces figures, l'une d'entre elles semble à l'homme idéalement plus ferme, et c'est cela qu'il appelle le vrai. Mais attention, ce qui est vrai, même dans le domaine scientifique, n'est qu'un cas particulier du domaine de l'imagination. Il existe des fantaisies exactes. Ou encore, seul le monde de l'imagination est exact. On peut en conclure que la mathématique découle de la même racine que la poésie, du don imaginatif [Ortega 1940].

La définition de l'imagination comme espace interstitiel en puissance est un thème central chez Peirce [Darras 2009], comme le remarque Darras. L'image, l'icône, le *ground* est la racine, la matrice potentielle à partir de laquelle surgit la poésie et la mathématique, parce qu'elle provoque l'annulation des différences entre l'icône et la réalité, comme l'a remarqué Peirce (CP.3.362). L'imagination laisse l'esprit libre sans direction préétablie, ce qui rend possibles les mouvements abductifs, élastiques et non pas linéaires, car cet espace se soustrait aux jeux logiques :

Chaque progrès de la science provient d'un exercice de notre pouvoir de perception. Dans l'inférence nécessaire, mon observation s'adresse à une création de ma propre imagination, une sorte de diagramme ou image où les faits donnés dans les prémisses sont représentés. L'observation consiste donc à reconnaître dans les parties de ce diagramme des relations qui n'ont pas été perçues au moment de construire le diagramme (NEL.4.105).

Ainsi, nous imaginons des diagrammes, des parcours, remplis d'incohérences et de contradictions ; nous ne pouvons pas remplir ces trous de raisons, mais seulement laisser ces trous devenir des seuils qui articulent, qui nous invitent à suivre de nouveaux parcours, de nouveaux sens de vie.

Face aux contradictions que Geertz observe chez les populations qu'il étudie d'un point de vue anthropologique, cet auteur propose aussi de déployer toute son imagination pour expliquer les trames de signification, et non pas les étouffer par un raisonnement précis. Geertz conçoit donc l'action humaine comme « une inscription de l'action » [Geertz 2001:31]. La tâche de l'anthropologue se réduit ainsi « à l'écriture » [Geertz 2001:31] des textes et, en écrivant, ainsi que le suggère Zalamea à propos des graphos, s'inscrit l'action, elle acquiert une direction. Il s'agit du principe d'« *Agency of the scripture* » (CP.4.552).

Geertz prétend que l'anthropologue est un interprète qui déchiffre la vie humaine comme s'il s'agissait d'un texte. Cette prétention va à l'encontre de celle du scientifique-positiviste qui consiste à classer, contrôler, prédire et même orienter la conduite

humaine vers un texte où les ambiguïtés sont l'occasion de faire prospérer la recherche par des « *bits of reason* ». L'anthropologue doit ainsi établir des « règles idéographiques », des protocoles d'actuations :

Peu importe la complexité de l'objet, puisque les sociétés contiennent en elles leurs propres interprétations. La seule chose dont nous avons besoin, c'est d'y avoir accès [Geertz 2001:372].

Pour avoir accès, il ne faut pas réduire l'ambiguïté, mais tout d'abord capter les interprétations puis les transcrire, en transformant les écrits ethnographiques en interprétations d'interprétations, « *Omne symbolum de symbolo* » (CP.2.302), disait Peirce. Il faut ainsi les transformer en interprétations collatérales, en fictions au sens où « elles sont faites, formées, composées (que c'est le signifié de *fictio*) ; non pas nécessairement fausses » [Geertz 2001:28]. Geertz transforme l'ethnographie en un genre fictionnel « plus près des discours littéraires que scientifiques » [Geertz 1989:18], en reléguant au deuxième plan des problèmes tels que la vérification empirique.

Ce déploiement passionnant d'idées suscite des contradictions qu'il ne faut pas cacher, mais aborder. Nous avons relevé deux de ces contradictions :

Ortega et Peirce affirment d'une part que l'on ne peut pas douter du doute, et d'autre part le contraire, c'est-à-dire que le doute est une réalité fluide, élastique. Enfin, ils nient toute possibilité d'un modèle à deux temps, où au commencement était la certitude, puis apparaît le doute, pour affirmer finalement le contraire : « au commencement était la croyance et seulement après la capacité de douter » (CP.5.512). Ortega pense, en ce sens, que les idées possèdent une « fonction orthopédique » pour rétablir l'équilibre cassé par le doute :

Même si la pensée est la ressource plus disponible que l'homme possède, il n'en use guère car penser est laborieux [Blanchot dit aussi que penser est un peine [Blanchot 1969:114]. Mais quand l'homme sent qu'il tombe dans ces failles qui s'ouvrent sur le terrain solide de ses croyances, il réagit énergiquement et s'efforce de sortir du doute. . Le doute rend le monde ambigu. Alors, que pouvons-nous faire dans ce cas ? [Ortega 1940].

Ainsi, ce que nous faisons est un « se mettre alors à penser ». En effet, « nous n'utilisons guère la pensée à l'heure de nous approcher de la réalité » [Ortega 1940]. Le doute, même s'il appartient à la même strate que la croyance, active – à la différence des croyances – la « fonction orthopédique » [Ortega 1983:22] des idées, comme le dit Ortega y Gasset. De plus, Georges P. Pappas affirme à ce sujet que « Ortega soutient que, dans ce type de situations, notre capacité d'élaborer des idées constitue un de nos outils les plus précieux » [Pappas 1996].

Nous aurions pu tracer un chemin et éliminer toutes les contradictions, mais il ne s'agit pas ici de sélectionner les fragments qui confortent nos thèses mais de comprendre

toutes les contradictions. Nous pensons donc que nous restons dans la logique sinéjiste de Peirce qui veut comprendre l'unité des opposés. Ortega parle d'ambiguïté, de bicéphalie par rapport au doute. Rappelons aussi comment Peirce situe le *ground* dans un diaphragme qui le fait vaciller entre *Firstness* et *Thirdness*, entre le plan logique-inférentiel (*habit-taking*) et celui pragmatique (*habit-change*). Le lieu où viennent confluer ces deux plans est iconique, abductif, rythmique, oscillatoire : sinon, pour Peirce, le signe se matérialiserait (Ms517).

Abordons maintenant les IV^{ème} et V^{ème} caractères de la doctrine critique du sens commun, car ils sont essentiels pour comprendre l'articulation rythmique de ceux deux plans : ce qui est a-critiquement indubitable possède des traits vagues, indéterminés. Ceci signifie que ces caractères laissent dans l'indéterminité de l'attente du doute par rapport à sa propre interprétation possible. Autrement dit, ils sont incertains au degré maximal. Si l'on dit que l'indubitable est vague, ce qui va à l'encontre du principe de non-contradiction, nous affirmons alors que le doute est stimulé sur sa possible « latitude interprétative » (CP.5.448), qui est dubitable. La certitude pragmatique des propositions qui composent l'arrière-fond de notre savoir reste cependant hautement incertaine sur le plan logique-extensionnel (rappelons ce que disait Saint Augustin : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus »). L'indubitable, une fois soumis au tribunal critique de la raison, devient alors immédiatement dubitable, et tombe inévitablement dans la chaîne faillible des argumentations et des signes. C'est pourquoi que Peirce affirme qu'« Il est facile d'être certain, il est difficile d'être vague » (CP.4.237).

Ces deux niveaux de la certitude constituent donc la charnière entre faillibilisme/sinéjisme ; le plan logique-extensionnel coïncide avec le faillibilisme, le pragmatique, c'est-à-dire la vraie continuité coïncide avec le sinéjisme.

Il est impossible de parvenir à la vérité à travers du processus sémiosique de renvoi entre les signes (plan logique-inférentiel), ce qui ne constitue pas un défaut du savoir, comme le dit Peirce en fondant son principe de faillibilisme. Car la vérité est une quête dans laquelle priment des valeurs pragmatiques, c'est-à-dire des valeurs directement connectées à la vie réelle des discours, comme « la foi, l'espoir et la charité » (CP.2.655). Cette quête de la vérité n'est ni orientée vers la consécution d'un but, ni déclenchée par le « désir » de trouver une vérité absolue et logique ; mais par « l'espoir que chacun de nous soit capable de réaliser un effort direct et ainsi de parvenir à l'entéléchie » (Ms517).

Par conséquent, tandis que le plan logique-inférentiel est une ligne idéale d'arrivée, le plan pragmatique constitue le point départ de n'importe quelle action ou discours. Sans

ces valeurs que nous venons de voir, les discours davantage fondés logiquement, les actions plus performantes ne seraient que des simples carcasses. Ces valeurs ne sont pas des éléments pouvant s'ajouter aux discours une fois que ceux-ci ont été configurés, mais constituent le vrai cœur de toute communication humaine. Pour que ces valeurs se maintiennent en vie, il faut tout le temps les réactiver, les incommoder par une écriture posturale, c'est-à-dire par les graphes.

Mais quel est l'élément qui articule la charnière entre faillibilisme et sinéjisme ? L'habitus. Peirce identifie la croyance à l'habitus. Celui-ci est « une mi-cadence qui ferme une phase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle » (CP.5.397). Ainsi, il existe toujours dans la chaîne sémiotique des habitus certains et définis, mais comme des points de mi-cadence, comme le démontre le IV^{ème} caractère : « *the acritically indubitable is invariably vague* ». Les habitus mutent et se développent en se produisant eux-mêmes dans une mélodie continue.

Peirce, d'une certaine façon, résout le problème d'Ortega concernant le doute. En agissant sur le même plan que la croyance, le doute la brise à chaque point, dans le *hic et nunc*, en annulant le lieu omni-compressif où s'installe notre croyance, en devenant ainsi acritique, alogique : elle est hors de la logique et de l'illogique car une croyance est directement vécue. De cette manière, Peirce rend aux discours la pluralité de leurs voix et de leurs silences, leurs forces et leurs faiblesses, leur continuité et leur vagueté ; ainsi, nos discours ne sont éthiques qu'au sein de ce dialogue profond.

C'est pourquoi Peirce peut affirmer que « la pensée est un fil de mélodie qui court à travers de nos sensations » (CP.5.395). Nous nous trouvons toujours à l'intérieur d'une musique déjà initiée, dont nous ne reconnaissons pas les notes particulières, mais seulement le fil rapsodique qui se noue continûment. Rappelons l'exemple de « l'œuf de l'univers segmenté d'un trait » (CP.6.204) ou, selon les termes de Zalamea, « la continuité s'obtient comme généralité parfaite corrélative, c'est-à-dire comme une contiguïté générique où des individuations et marques actuelles s'effacent » [Zalamea 2010:34].

Wittgenstein disait en ce sens que « la compréhension d'une phrase du langage s'apparente beaucoup plus qu'on ne croit à la compréhension d'un thème musical » [Wittgenstein 2010:343, §527]. Car la seule pensée vraie est celle qui se donne dans le renvoi, en relation, dans le flux, en produisant des habitus. Cependant, l'atteinte de la vérité est un moment d'extase pour la pensée, « la mi-cadence qui ferme une phase musicale », c'est-à-dire l'état de repos dans lequel nous réalisons une action tout

simplement, dans le *hic et nunc*, dans le « j'agis comme ça », et nous nous sentons à notre aise dans cet agir.

Peirce affirme pour sa part que cet état de repos ou de mi-cadence forme l'habitus. La pensée en repos dans la mi-cadence revêt la forme d'un habitus, c'est-à-dire d'un *Gestalt*, un mode d'être qui se fige provisoirement dans la forme d'un comportement identifiable et récurrent, tandis que la pensée, dans le processus de la recherche, possède une forme plastique, transformative et métamorphique, un « *Abbildung* » (CP.3.609), comme le dit Peirce. C'est pourquoi, comme nous l'avons affirmé, la sémosis est rythmée par un moment analytique (*habit-taking*) et un moment créatif (*habit-change*), qui sont tous deux organiquement reliés (nous verrons ensuite comment ils sont reliés).

Curieusement, Wittgenstein utilise le concept d'*Abbildung* pour expliquer la relation entre les mots et les choses. Peirce utilise aussi ce concept pour expliquer les relations projectives (par alignement et décalage) entre la carte et le globe terrestre. La doctrine critique du sens commun permet d'expliquer, grâce à un dispositif épistémologique puissant, la structure de ce double mouvement d'alignement/décalage qui replace toute existence dans une oscillation existentielle (dans un dialogue, *Secondness*). Peirce insiste sur ce double mouvement dans la relation recto/verso encadré dans la feuille phémique, comme nous le verrons plus loin.

3.1.3. Le concept d'*agency*

Le professeur Bernard Darras élabore le concept d'*agency* qui très utile pour aborder la première convention des graphes, l'« *agency of the scripture* ». Tracer un graphe n'implique pas seulement de refléter sur la feuille des éléments plus ou moins généraux, c'est-à-dire de représenter quelque chose, mais aussi d'agir sur la feuille. De cette manière, « l'*agency* se distingue de l'action en ce qu'elle met l'accent sur l'agent agissant et sur son pouvoir d'agir et de réagir » [Darras 2007:58].

Nous verrons comment Peirce imagine deux figures (Graphiste et Grapheus) qui agissent et réagissent sur la feuille, non pas dans un rapport spéculaire, mais selon le modèle que Peirce définit en se basant sur le concept d'habitus de réponse. De cette façon, la réponse n'implique pas que le graphiste réponde au grapheus, mais suppose une tendance à agir, ou comme le dit le professeur :

En tant que "potentialité d'action", "capacité d'agir", ou "autorisation d'agir", l'*agency* est une propriété disponible en réserve d'action ; l'agence est du côté de l'action concrète dans l'espace et

dans le temps ; alors que le "pouvoir et la puissance" relèvent de la force et de l'intensité de ce qui est [Darras 2007:59].

Darras met ainsi en exergue les trois catégories phénoménologiques et, surtout, les articule : « l'*agency* comme "potentiel" et "capacité" peut s'actualiser en devenant "agence" et se généraliser comme "puissance" et "pouvoir" » [Darras 2007:59].

Darras réalise une analyse systémique et complexe des rapports de pouvoir, et considère que les *Cultural Studies* ont essayé de renverser ces rapports. Il analyse comment l'*agency* est toujours incorporée au système par le système lui-même : « Non seulement le système se renforce et s'auto-stimule en acceptant les subversions, mais il les encourage tout en les canalisant » [Darras 2007:61]. De cette manière,

les agences sont incorporées à différents niveaux d'automatismes et d'inconscient cognitif et systémique par les agents des systèmes où elles fonctionnent comme la tâche aveugle de la rétine, ignorée parce que toujours compensée par le système [Darras 2007:63].

Ces tâches aveugles de nos actions et interactions sont, selon Darras, les habitudes, et « elles permettent à nos signes-actions d'être cognitivement économes » [Darras 2007:57], à la condition que ces tâches aveugles soient toujours réinsérées au système.

Mais ces habitudes peuvent-elles être formulées théoriquement ? Le professeur Darras est en effet de cet avis. Nous pensons le contraire et ce pour trois raisons. Premièrement, donner chair à la tâche aveugle suppose de la réinsérer dans le système (car on la fait devenir *Thirdness* donc compréhensibles). En deuxième lieu, les habitudes sont inconscientes, ce qui ne signifie pas que ces entités nous permettent d'économiser dans notre vie quotidienne parce qu'elles nous font agir sans penser. Une habitude n'est donc pas « une règle de conduite mémorisée » [Darras 2007:64]. Darras reprend le modèle à deux temps à peine esquissé, que Peirce rejette dans sa doctrine critique du sens commun. Il pense que « si le signe est viable, il est stocké comme habitude et se maintient comme tel tant qu'il est adapté au contexte dans lequel il agit » [Darras 2007:65]. Cette théorie est celle de Giddens et de toute la sociologie du sens commun que Peirce a beaucoup critiquée. Enfin, les habitudes ne doivent pas être formulées théoriquement, parce que celles-ci ne sont pas des unités solidifiées, nous devons pourtant les mettre en pratique (Ms517).

Le professeur de La Sorbonne suit la même démarche que la plupart des théoriciens : matérialiser la *Firstness*. La tâche aveugle ne peut pas être couverte par des concepts, de même que le *ground* ne peut être rempli de mots et de choses : il faut la laisser être, il faut que les possibilités restent des possibilités, il ne faut pas raidir « la chair du signe », disait Peirce. « Il ne faut pas bloquer le cours de la recherche »

(CP.1.135), il faut plutôt la laisser être avec ses doutes, contradictions, défauts, richesses. L'état de repos sur lequel insiste Darras ne se solidifie pas, mais il casse la chaîne des renvois dans une mi-cadence, produisant des analyses/synthèses, des abductions/réroductions, *habit-change/habit-taking*. En laissant se dérouler la réalité dans ces dialogues profonds et originaux, nous empêchons que le seuil ne se bouche, pour permettre la richesse des transits. Parce qu'en disant que le pouvoir est hégémonique, que les études culturelles sont un contre-pouvoir, nous ne faisons en fait que mettre en œuvre la démarche du pouvoir. Déconstruire les races et les identités suppose aussi un acte de pouvoir, non pas parce que le pouvoir absorbe et stimule ces manifestation soi-disant obliques, mais parce que nous obstruons le seuil en y plaçant des concepts et en appliquant ce que Peirce appelle la démarche théorique (Ms517). Il faut mettre en pratique les signes, disait Peirce. Les graphos, dans ce sens, manifestent cet espoir pragmatiste.

3.2. Dominique Chateau et son approche systémique

Dans son article *La théorie peircienne dans son cadre sémiotique: la question de l'icône*, Dominique Chateau propose une étude générale de la sémosis au moyen de la dialectique :

Peirce met en œuvre le principe éminemment dialectique [...] qui prescrit d'envisager l'objet d'une analyse selon tous ses aspects, tous ses rapports avec d'autres objets, toutes les médiations dont il est siège, tous les points de vue selon lesquels on peut le considérer [Chateau 1997:45].

Il faut restituer la complexité de Peirce, il faut aborder la sémosis comme une complexité cinesthésique, comme « un processus qui instaure quelque chose comme signe » [Chateau 1997:45]. Chateau critique le fait que les catégories sémiotiques soient devenues étiquettes [Chateau 1997:44]. Il jette un regard ironique sur ces sémioticiens qui « nous ont gratifié avec "la simple extrapolation des exemples" » [Chateau 1997:45].

L'icône n'est pas un signe qui ressemble à un objet, mais est un processus, l'iconicité, « telle que la construit le système dont elle est inséparable, dans la mesure, en outre, où le caractère le plus fondamental de ce système est de concevoir tout processus sémiotique comme l'actualisation d'un système, mais au sens plutôt systémique (dynamique) que systématique (statique) du terme » [Chateau 1997:42].

Chateau propose d'aborder Peirce « à la fois dans sa globalité et dans le moindre de ses détails » [Chateau 1997:45]. Cet auteur met en œuvre une réflexion sémiologique, épistémologique et philosophique [Chateau 1997:45-46].

La vision processuelle de Chateau est intéressante puisque, selon lui, « l'icône n'existe pas » [Chateau 1997:50], car elle désigne un « type de relation entre le fondement et son objet » [Chateau 1997:47]. Le fondement est « l'aspect pertinent en vertu duquel quelque chose est un signe, et objet, le contexte qui détermine cet aspect à être un signe (l'interprétant étant [...] une représentation de la relation entre le fondement et son objet) » [Chateau 1997:47]. Nous pensons qu'il est plus correct, dans ce cas, de parler de representamen plutôt que de fondement. Chateau lui-même cherche à éviter, sans donner aucune explication de son choix, d'employer la notion de representamen, même si Peirce l'utilise au moins jusqu'en 1905. Il élève l'économie terminologique au rang de « règle essentielle de [sa] propre morale » [Chateau 1997:47].

Malgré ces excentricités, Chateau réussit à nous offrir un modèle dynamique de la sémiotique, dans lequel les trois pôles n'existent pas comme des résidents dans chaque vertex. Le type de relation qui instaure l'icône est décrite par l'auteur français de la façon suivante :

Étant donné un aspect pertinent d'une chose, il est déterminé par son contexte à être un signe, en vertu de ce qu'il est lui-même en tant qu'aspect tel ou tel ; en d'autres termes, une qualité qui possède l'icône "en tant que chose la rend apte" (CP.2.276) à être signe [Chateau 1997:47].

Néanmoins, ce modèle entraîne quelques difficultés épistémologiques. Nous ne pensons pas que le mot contexte soit approprié pour définir l'objet. Chateau n'adopte pourtant pas une vision matérialiste de l'objet, qui suppose que l'objet est quelque chose en attente d'une médiation signique. Et, ce qui est admirable, à mesure que Chateau s'immerge dans Peirce, il ne cesse de rencontrer des contradictions : « d'une part, le contexte détermine l'aspect à être un signe ; d'autre part, l'aspect suffit comme support du signe » [Chateau 1997:47].

En effet, Peirce définit l'icône comme « non-relative » et en même temps comme « *feeling another* » (CP.6.198). Chateau propose une solution qui est proche de celle de Peirce : « il faut distinguer deux notions de l'objet, c'est-à-dire deux sortes de contexte : le contexte intrinsèque, tel que le signe le représente (objet immédiat) et le contexte extrinsèque, c'est-à-dire pris en lui-même, extérieurement au signe-chose (objet dynamique) » [Chateau 1997:47].

Et c'est qui est plus important, il tient ensemble ces deux dimensions à partir de la non-relativité de l'icône :

L'icône se suffit à elle-même en tant que contexte intrinsèque, en ce sens que la ressemblance avec le contexte extrinsèque est contenu dans le signe-chose, dans l'aspect pertinent de la chose qui fait signe ; l'icône est déterminée par le contexte extrinsèque, car pour qu'elle fonctionne comme signe, il faut qu'elle soit utilisée comme signe d'un contexte extrinsèque [Chateau 1997:47].

C'est-à-dire, pour que l'icône « fonctionne comme signe » (symbole), elle doit s'externaliser, s'extérioriser, s'indicaliser.

Les icônes sont des signes hypothétiques à partir desquels nous sommes capables d'associer et d'imaginer ; ainsi, l'icône « permet une communication directe des idées » [Chateau 1997:48] sans avoir besoin même qu'il existe des objets.

La façon dont Chateau se rend compte que le fait de parler de Priméité suppose d'être déjà dans la *Thirdness* mérite d'être notée :

Quand on parle de qualisigne, on présuppose automatiquement la totalité du circuit sémiotique ; on n'affirme pas qu'une qualité peut être un signe en tant que qualité, mais plutôt qu'un signe peut être une qualité en tant que signe [Chateau 1997:52].

Cependant, nous ne pouvons adopter une perspective matérialiste, selon laquelle la réalité se situe dans la totalité des effets, dans la *Thirdness* : c'est pourquoi une grande partie de l'œuvre de Peirce est dédiée à l'étude des relations entre la *Firstness* et la *Thirsdness*, au travers de plusieurs figures : continu/vague, *habit-change/habit-taking*, sémiosis infinie/interprétant final. Et qu'en est-il de la *Secondness* ? C'est la catégorie fondamentale qui fait osciller ces deux pôles en les faisant converger dans leur continu repli. La *Secondness* rend possible d'affirmer qu'une chose 'a' est, et au même temps qu'elle n'est pas, comme nous le verrons.

Les sections alpha et gamma de graphes se touchent en oscillant, passant d'une section à l'autre à travers l'action gestuelle du *scribing* : à travers des coupures, des couronnes, des signes qui représentent toujours une torsion, une ligne ovale révélant l'architecture fonctionnelle de la pensée, sa plasticité, sa capacité de se transformer, de connecter des choses qui ne sont pas contigües.

Ainsi, pour Zalamea, c'est « la ligne d'identité beta qui recueille la dialectique pendulaire des transits continus et plis discontinus de l'information » [Zalamea 2010:15]. Nous tenterons de ne pas trop nous attacher à ces trois sections car, comme nous le verrons, Peirce les laisse plus tard de côté au profit d'une logique horotique, selon les termes de Zalamea, « *endoporeutic* », selon Peirce. Au point que, par le *scribing*, notre pensée se révèle comme un négatif photographique non développé (CP.4.517), puisque la pensée en action ne laisse pas s'actualiser la réalité dans des concepts, parce qu'elle est toujours en transit. Le *scribing* montre la « *transuasion* », une pensée qui se transforme et qui transforme le monde : c'est le principe d'action mentale. Nous essayerons de relever dans les graphos ces principes philosophiques essentiels.

Dans l'image du négatif photographique non développé, réside la stratégie de Peirce pour échapper à la « *presentness* » hégélienne ; c'est-à-dire en reprenant le projet leibnizien de la compénétration entre l'être et le néant. Peirce, en situant le corrélat comme expérience originaire dans l'espace catégoriel, témoigne de cette démarche fondamentale. Nous ne pouvons pas alors considérer que les icônes et les indices sont dégénérés jusqu'à ce qu'arrive le symbole, car, comme le démontre Château, « la Priméité ne fonctionne qu'à l'intérieur d'une Tiercéité » [Chateau 1997:52].

Nous en chercherons donc pas à démontrer la Triadicité de toutes les relations signiques, parce que cela équivaldrait à dire que le vrai est l'entier processus, et à revenir Hegel.

Nous pourrions ainsi comprendre et articuler toutes les contradictions auxquelles Chateau est confronté, parce qu'il saisit cette dialectique (*Secondness*) qui traverse tous les concepts peirciens :

C'est par le fait que le qualisigne est indéterminé, logiquement antérieur à toute actualisation, qu'il ne peut donner lieu qu'à un type de renvoi lui-même antérieur à toute actualisation. Ce renvoi est en même temps indéterminé et déterminant ; il est déterminant en tant qu'il instaure la relation au contexte [objet], mais il reste indéterminé en tant que le type de relation au contexte (secondéité) est de l'ordre de la priméité [Chateau 1997:53].

Chateau affirme que l'existentialité du signe « n'agit pas sur son caractère iconique » et que la qualité « est de l'ordre du simple possible [donc] la matérialité du signe est indépendante de sa qualité » [Chateau 1997:54].

Il faut comprendre, selon nous, que la *Firstness* est en suspension, qu'elle n'est pas orientée vers la production des signifiés, vers la détermination. En effet cet aspect est fondamental pour éviter un modèle à deux temps, ce à quoi s'oppose le sinéjisme. Chateau revient malheureusement à ce schéma binaire lorsqu'il propose de « reconstituer le processus sémiotique qui part de l'icône et va jusqu'au symbole » [Chateau 1997:54] à deux niveaux, le contexte intrinsèque (relations internes) et le contexte extrinsèque (relations externes).

Pour éviter que la *Firstness* soit orientée vers la détermination, elle doit toujours conserver une part de ce que Peirce appelle la « *pervasiveness* » (CP.2.88), ce qui se situe entre, dans les interstices de cette perte d'intensité où, en même temps, les idées gagnent en généralité, lorsqu'elles se diffusent d'après la loi de l'esprit.

Château présente toutefois les étapes qui font que cette « *pervasiveness* » se dilue au fur et à mesure qu'elle est menée à la *Thirdness*. Il existe tout d'abord un « état mental [iconique] que l'on connaît lorsque, devant un tableau, on oublie que ce qu'il représente

n'est pas la chose » [Chateau 1997:55]. Ensuite nous doutons de cet état. Après ce doute se dissipe lorsque les indices internes « confèrent une existence réelle à l'aspect pertinent de l'iconicité », car ces indices sont l'épreuve « de l'iconicité sous la forme d'un effet réel sur l'esprit ». À ce niveau d'indétermination, on discerne l'icône « mais on ne peut toujours pas la nommer » [Chateau 1997:55]. Nous ne sommes pas encore arrivés à la cime de la montagne, au processus entier hégélien ; il reste des étapes. Mais restons tranquilles, nous y arriverons, comme le dirait Hegel (d'où la contingence de sa philosophie).

Nous serons plus proches de la *Thirdness* lorsque nous passons à l'étape suivante : « l'indexation de l'icône ». Finalement, nous arrivons à « l'icône comme symbole philosophique », comme *Thirdness*. Dans cette étape :

L'interprétation externe s'applique aux icônes indexées ou aux iconogrammes en impliquant un système philosophique qui leur confère la valeur emblématique du signe d'une pensée [Chateau 1997:56].

Nous pensons que ce modèle en plusieurs étapes ressemble plus au processus de dissipation du doute par la certitude de Descartes, que Peirce critiquait. En effet, on part du doute pour arriver à la certitude, on part de l'indétermination pour arriver à la détermination, de la *Firstness* à la *Thirdness*.

Pourquoi devons-nous arriver par le processus sémiotique à une interprétation complexe ? Chateau conçoit un modèle dans lequel on part de l'icône qui est le degré zéro et on arrive à une complexité des rapports interprétationnels. Le pragmatisme de Peirce n'est pas interprétationnel – il s'agit de l'unes des hypothèses de ce travail. Nous cherchons en effet à concevoir une *Firstness* qui ne soit pas pré-orientée, mais comme le voulait Peirce, i-relative. Pour Peirce, il n'est pas correct d'affirmer, comme Lefebvre, que « le propre de la pensée consiste à interpréter et à être interprété » [Lefebvre 2006:42]. Bien au contraire, si nous disons « qu'une argumentation produit un grand effet, nous ne nous référons en aucun cas à l'interprétation, mais seulement à une réplique de celui-ci qui se produit dans les esprits de ceux auxquels cette réplique s'adresse » (Ms517).

3.3. Jean Fisette et la « sémiosis à la carte »

Un exemple typique de l'approche sémiotique triangulaire est l'analyse des œuvres d'art [Fisette 1990] de Jean Fisette. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur

son analyse de l'interaction entre signe/objet/interprétant dans un tableau analysé par Peirce lui-même (CP. 8.179).

Fisette utilise, pour analyser le tableau, le concept de dégénérescence, qui est essentiellement un concept qui considère que le signe n'est jamais saturé ou actualisé, ce qui porte à penser que la sémiotique n'aboutit jamais en elle-même, mais reste toujours ouverte, même virtuellement, à des sémiotiques futures. À l'inverse, l'ontologie de l'herméneutique classique prétend traverser toutes les médiations culturelles et historiques pour atteindre l'authenticité de l'origine, l'interprétation originelle de ceux qui, du jour au lendemain, ont vu naître un produit culturel, social et transcendantal.

Mais, ce concept d'in-saturation ne peut en aucun cas fragmenter encore plus la sémiotique que la perspective sémiotique le faisait déjà. Ce caractère incomplet du signe ne signifie pas que la sémiotique peut rester essentiellement iconique ou indicielle car il est possible, d'après cette perspective, que le processus de signification ne soit pas arrivé à un aboutissement marqué par l'arrivée d'un interprétant. En ce sens, il est impossible de concevoir une sémiotique sans interprétant. Ainsi, Peirce confère au signe la capacité de déterminer un interprétant (CP.1.542), qui ne doit pas nécessairement être présent dans la sémiotique car un être *in futuro* suffit (CP. 2.92). Nous nous référons bien sûr à la thèse de la virtualité de l'interprétant, que Chauviré formule ainsi : « il suffit, pour que les objectifs de la sémiotique soient remplis, que le signe puisse être représenté et puisse représenter un objet, même si cette potentialité ne s'actualise jamais, car le signe est un *would be* » [Chauviré 1995:69]. C'est pourquoi la possibilité d'une analyse immanente de l'objet d'art n'est pas seulement problématique mais inconséquente, au contraire de ce qu'affirme Fisette [Fisette 1990:149]. De là en découle la problématique portant sur la possibilité de l'existence des sémiotiques paralysées à un certain point, ce que Fisette appelle sémiotique en attente ou sémiotiques rompues.

Fisette propose, pour illustrer la sémiotique en attente, l'exemple d'une pièce de théâtre intitulée *La charge de l'original épormyable* (1953) de Claude Gauvreau³. Fisette est étonné par le problème qui se présente au metteur en scène pour représenter cette pièce. Ainsi, le sémioticien québécois devine le ressenti des spectateurs de l'œuvre avec une précision suspecte puisque cette analyse des sentiments des spectateurs se base sur une appréciation subjective de Fisette : « le spectateur craint de s'enfermer dans un ghetto où ses valeurs, ses certitudes risquent de sombrer dans un immense naufrage » [Fisette 1990:44], lorsqu'il regarde des personnages enfermés dans un centre psychiatrique qui

³ Poète-dramaturge québécois

crient. Les spectateurs ne supportent pas l'œuvre et s'en vont. Ce refus est attribué à la résistance du texte face à la sémiotique [Fisette 1990:44].

Pourquoi le refus d'une œuvre doit être interprété comme une sémiotique qui s'arrête ? Est-ce que la sémiotique ne se produit que quand il existe un consensus positif ? Néanmoins, la problématique de cette réflexion de Fisette va plus loin, puisque, à notre avis, le sémioticien propose un modèle très structurel du processus de signification. D'un côté, il y a le texte et, de l'autre, le spectateur qui n'a le droit à participer la sémiotique qu'en adhérant par sympathie au texte. Le texte de Claude Gauvreau est tellement hors contexte, tellement hors de toute possible capacité d'interprétation de la part du spectateur, qu'il résiste à l'interprétant et empêche la sémiotique d'aboutir. La sémiotique est limitée en amont par le savoir encyclopédique, qui se présente comme une entité puissante déterminant la sémiotique du dehors, plutôt que de participer de l'intérieur à ce processus comme élément synergétique. Il se crée donc une structure de domination symbolique. Ce phénomène de refus de la part du spectateur doit donc être étudié comme un élément se plaçant à l'intérieur du processus même de signification, si nous nous contentons de considérer que la sémiotique doit déboucher sur l'interprétation.

Par ailleurs, notre auteur établit ainsi comme règle, pour que le processus de signification se produise, le fait que « [le texte] puisse se déplacer historiquement, de façon continue, jusqu'à nous atteindre dans notre savoir actuel » [Fisette 1990:45]. C'est pourquoi il est impossible d'atteindre la vraie signification des hiéroglyphes ou du Livre Sacré des Amérindiens, même si les archéologues et les linguistes ont réussi à traduire ces textes. Cette traduction reste, selon Fisette, dans le meilleur des cas, « d'ordre binaire » [Fisette 1990:43]. Ainsi, notre rapport envers ces textes est un rapport de décodage, jamais un rapport sémiotique.

Il est évident que nous ne pourrions jamais atteindre l'interprétation originelle du Livre Sacré des Amérindiens ; de la même façon nous ne pourrions pas atteindre le sens vrai et ultime du dernier tube diffusé sur MTV, précisément parce que le vrai signifié est une limite qui relève de la nature même de la chose en soi kantienne. L'absolu est en mouvement, c'est une inférence : ce que les sémioticiens appellent signifiés sont toujours en transit, orientés vers, ils sont donc dans les interstices. Ainsi, nous ne devons pas chercher l'ontologie, la vérité dans l'univers contingent du sens, mais déborder le seuil du sens vers l'événement. Car les signes d'une pratique ne sont pas seulement des véhicules de signifié ; ils sont aussi des événements qui décident préliminairement de la position et de la figure des sujets par rapport au signifié et à son sens ultime de vérité. Nous ne doutons pas que les hiéroglyphes qui servent à décorer les maisons ne jouissent pas du

même rapport sémiotique que ceux produits au temps des pharaons. Mais cela ne signifie pas que la pratique culturelle du hiéroglyphe ne participe plus aujourd'hui à la sémiotique. Le mythe est-il mort avec l'écriture ? La langue disparaîtra-t-elle avec le texte ? Sûrement pas. Les pratiques se détachent simplement pour participer synergetiquement à d'autres pratiques dans d'autres contextes. Le propre des pratiques culturelles est le *scaptum*, le décalage, la distance qui est une caractéristique intrinsèque du signe (puisque même son origine étymologique, comme nous le verrons, suppose cette rupture). De rupture en rupture, s'ouvre le monde [Darras 1996:86], pour reprendre une belle phrase du professeur Darras.

Nous avons également relevé dans les textes de Fisette une interprétation très centrée sur le texte, qui le porte à supposer que la nature même du texte marque le degré de sémiotique de la culture d'une époque. Ainsi, Fisette affirme que « la culture d'aujourd'hui est plus sémiotique qu'elle ne l'était par le passé » [Fisette 1990:154]. Pour cet auteur, les pratiques artistiques contemporaines requièrent une « profonde dépendance de l'interprétation qui lui confère son existence sémiotique, alors, dans l'art classique, figuratif, déjà reconnu dans son appartenance à l'institution, les mouvements sémiotiques sont déjà largement amorcés (donc déjà orientés) à l'intérieur même de la représentation » [Fisette 1990:154].

Nous n'admettons pas cette aristocratie culturelle qui, comme l'a bien montré Bourdieu, vise à imposer une culture dominante à travers la violence symbolique [Bourdieu 1979]. Pourquoi donner un grand pouvoir d'influence dans nos sociétés à une pratique comme les installations multimédias, alors que ces manifestations ne sont que l'instrument de l'embourgeoisement narcissique d'une élite ? N'existe-t-il pas d'autres productions tout aussi influentes sur notre culture, comme les feuilletons, le football, la télévision et même les courses d'escargots ? Par ailleurs, il est absurde d'essayer de mesurer le degré de sémiotique d'une époque de la même façon que l'on mesure le degré d'alcoolémie.

Dans son analyse du *Violon d'Ingres* [Fisette 2006], Fisette conçoit la sémiotique sur le modèle de la dégénérescence : « la question du sens ramène à une action, à un mouvement, celui de la sémiotique, jamais totalement achevé ; d'où le postulat central de la sémiotique *ad infinitum* » [Fisette 2006:11]. Pour lui, l'idée centrale du pragmatisme est la suivante : la signification d'un objet, une pièce, représentation, ou quelque chose plus abstrait, un symbole qui « réside non pas dans les définitions et usages préalables [...] mais dans l'usage qui en sera fait dans les années à venir, même dans un lointain encore

imprévisible » [Fisette 2006:11]. Nous pensons que cette approche du pragmatisme peircien est une erreur.

Nous ne comprenons pas pourquoi Fisette considère que Peirce conçoit le signe comme quelque chose qui « désigne le substrat matériel de l'artefact » [Fisette 2006:12]. Le signe serait donc une « image photographique, un dessin à l'encre ». La définition de Fisette de l'objet nous semble, par contre, plus cohérente : « [Il est] le lieu où le signe prend son origine » [Fisette 2006:12], puisqu'elle renvoie à une image immatérielle de l'objet, à un état – idée que Peirce propose en effet, comme nous l'avons vu.

Fisette conçoit la relation entre les catégories selon le modèle de la dégénérescence sur le même plan : « ces catégories sont ordonnancées et marquent une avancée au sens d'un gain de complexification dans le passage de l'un à l'autre » [Fisette 2006:12]. Nous ne voyons pas pourquoi une icône serait plus incomplète qu'un symbole. Peirce affirme que l'icône est la seule manière de communiquer directement une idée et que l'univers se développe par des morsures d'icônes (« *bits of similitude* »), c'est pourquoi l'icône constitue selon nous le principal modus pour pénétrer la réalité.

Fisette se refait encore au modèle de dégénérescence des signes. Il considère que l'icône n'a pas de sens jusqu'à l'arrivée d'un symbole, qui établit « le sens du signe » [Fisette 2006:13].

En tout cas, une icône n'est pas quelque chose, ni un indice de quelque chose ou symbole de quelque chose : l'icône est « un dos [celui de la femme de la photographie de Man Ray] et la photographie de ce dos » [Fisette 2006:12] tandis que l'indice est « le dos de la jeune dame et le négatif placé à l'intérieur de l'appareil photo ». Bien sûr, le symbole est le sens, le « travail d'interprétation [qui est] nécessaire pour arriver à faire signifier l'artefact » [Fisette 2006:13]. Alors, où est le sinéjisme ? Les exemples de Fisette d'indice et d'icône sont-ils privés de sens ? S'agit-il d'abstractions qui flottent dans le vide, suspendues jusqu'à ce qu'un symbole leur donne du sens ?

Comme le démontre bien Dominique Château :

On a vidé de toute substance certaines de ses constructions conceptuelles en les réduisant à tel ou tel exemple, la relation fumée - feu pour l'indice ou la ressemblance du chien dessiné avec le chien réel pour l'icône. On a chosifié les signes en les identifiant à tel ou tel cas invoqué, à l'encontre du principe fondamental suivant lequel, pour Peirce, n'importe quoi peut être un signe de n'importe quel point de vue [Chateau 1997:44].

Fisette se limite donc à mettre des étiquettes. Ainsi, le titre de l'œuvre de Man Ray est l'interprétant. Or, dans le cas du *Violon d'Ingres*, cet interprétant, qui est la légende ne ferme pas le processus. Il considère que cette œuvre est ouverte car l'interprétant nous

éloigne « d'une potentielle interprétation ». Fisette est-il dans la sémiotique peircienne ou dans la différence derridienne ? La préoccupation de Fisette est de savoir « comment parvenir à une interprétation dans cette situation » [Fisette 2006:13]. La réponse ne tarde pas arriver :

Si, pour comprendre ou bien interpréter un signe, le recours à une légende ou à une étiquette s'avère nécessaire, c'est que l'artefact ne suffit pas par lui-même, à accéder à la signification ; bref, il faut faire un détour, c'est-à-dire emprunter une autre voie. C'est l'analyse de l'hypo-icône [Fisette 2006:14].

À quelle signification faut-il accéder ? À la signification voulue par l'auteur ? À une signification pleine ? À une signification officielle ? Comment est-il possible que quelque chose n'ait pas de signification ? Si l'on n'arrive pas à la signification, la sémiotique est-elle rompue ou reste-t-elle en attente ? Pourquoi une œuvre d'art avant-gardiste serait-elle un processus et non pas une image [Fisette 2006:19] ? Les œuvres de la renaissance sont-elles moins sémiotiques ou moins processuelles parce qu'elles offrent moins de place à l'imagination ?

3.4. Philippe Verhaegen : une interprétation cybernétique donc autoréférentielle

Dans son article « L'iconicité », Verhaegen affirme que :

Tout signe est un relatum. La différence entre le signe et ses trois instances n'est pas à situer dans une quelconque différence de "genre" (ce sont tous des "relata") mais bien dans leur "niveau" respectif de fonctionnement [Verhaegen 1997:78].

Comment pourrions-nous refléter les formes de relation ? Alors que Peirce propose une « *collateral acquaintance* », Verhaegen enferme inévitablement la sémiotique dans la prison de la trivalence. Il ne réussit qu'à construire ce qu'il considère comme son grand apport à la recherche sémiotique, la grande solution à la problématique de la circularité de la sémiotique, c'est-à-dire le modèle autoréférentiel du système peircien qui ferme toute possibilité d'arriver à un interprétant futur. Il ne faut pas oublier que Peirce, en introduisant la notion d'interprétant, veut avant tout s'assurer que le devenir postérieur du signe fait partie intégrante du signe.

Il considère l'icône comme un mécanisme nécessaire des possibles qui porte plus loin l'interprétation et en même temps comme un dispositif en mouvement qui active « toute construction, élaboration, suggestion sans pour autant préjuger de l'interprétation » [Verhaegen 1997:75]. Verhaegen présente les deux plans sur lesquels se développe la sémiotique dans son iconicité : son caractère i-relatif et son caractère projecteur.

Notre auteur affirme que l'icône ne se réfère pas à une image, mais que Peirce cherche à caractériser, au travers de l'icône, « la relation entre un representamen et un objet et non une chose en elle-même » [Verhaegen 1997:76]. C'est ainsi que « le signe est une relation des signes » [Verhaegen 1997:77].

Verhaegen insiste sur le fait qu'il ne faut pas considérer l'icône comme un tableau, une photo ou une image, et il remarque même qu'il ne faut pas traiter l'icône en termes matériels [Verhaegen 1997:80]. « L'icône est un processus sémiotique essentiel qui est à la base du fonctionnement de nombreux signes ». Verhaegen va jusqu'à dire que l'icône est un « rapport d'analogie », un « sentiment de ressemblance ».

Il opère une distinction curieuse pour maintenir la potentialité du signe. Sur le plan de l'analyse trichotomique, il n'a dans la phrase « Ezéchiel aime Houlde » qu'« un symbole et deux indices ». Ezéchiel et Houlde sont les indices et le mot « aime » est le symbole. Cette unité symbolique ne peut être comprise que « s'il détermine un icône dans l'esprit de l'interprète », c'est-à-dire que la compréhension « d'un symbole implique toujours quelques icônes », qui anime les rapports entre les indices et les symboles. Sans les symboles, il est impossible que l'énonciation puisse « communiquer quoi que ce soit ». Ce niveau communicatif constitue le plan pragmatique, un plan qui ne se voit pas dans l'énoncé, car le plan communicationnel est « celui où le signe s'adresse à quelqu'un en produisant sur lui un certain effet » [Verhaegen 1997:83].

La façon dont Verhaegen décale à nouveau l'action iconique est particulièrement intéressante, en la situant « au croisement de deux plans ». L'iconique se situe à un niveau interstitiel parce qu'il est avant tout « un moment d'indifférenciation entre signe et objet » [Verhaegen 1997:86].

Par ailleurs, Verhaegen critique la sémiotique selon le modèle de la dégénérescence :

Il y aurait le monde d'un côté et les signes de l'autre. Dans un premier temps, monde et signes seraient indistincts (l'indice), ensuite ils se sépareraient mais en maintenant un lien de ressemblance (l'icône). Enfin, dans un dernier saut, ils perdraient définitivement le contact pour atteindre [...] l'abstraction, la combinatoire symbolique [...]. Évoluer c'est donc s'affranchir du monde par étapes successives [Verhaegen 1997:87].

Cette critique s'adresse à Bougnoux, mais elle pourrait tout autant s'adresser à tous les auteurs qui s'attachent au modèle de dégénérescence de la relation triadique.

Verhaegen cherche à éviter la linéarité de la pensée [Verhaegen 1997:89], en décalant toujours les niveaux : il existe deux modes de communication qui « remplissent des fonctions radicalement différentes, irréductibles l'une à l'autre » : d'un côté

l'iconique et l'indiciaire, qui constituent le niveau analogique et d'un autre côté le symbolique, qui est digital.

De même, l'interprétant se développe sur deux plans, comme le démontre Deledalle : « dans l'une, l'interprétant d'un signe est un autre signe ; dans l'autre, l'interprétant d'un signe est une habitude » [Deledalle 1978:218], Verhaegen essaie d'articuler ces deux plans : d'un côté, « l'interprétant est un signe renvoyant à son tour à un signe interprétant et ainsi de suite *ad infinitum* [...] ». La deuxième définition « décrit comment cette prolifération des interprétants sera interrompue ». Il se produit une fixation de la sémiotique qui correspond à l'action de l'interprétant, qui est pragmatique donc finale : « c'est l'habitude » [Verhaegen 1997:90].

Verhaegen souligne remarquablement le paradoxe de l'interprétant : « il doit être de ces signes qui renvoient à d'autres signes et en même temps il doit être un signe de clôture, autrement dit, un non-signe » [Verhaegen 1997:90]. Le fondement du sinéisme peircien consiste dans cet « en même temps ».

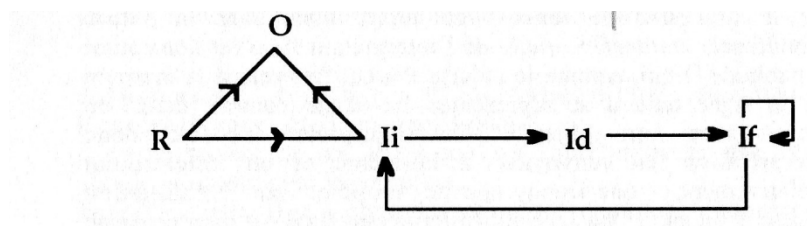
Verhaegen refuse admirablement le modèle qui se développe sur le même plan : il y aurait les indices et icônes dégénérés puis arrive le symbole pour y mettre de l'ordre : « la déduction [finaliserait] le processus d'interprétation en soumettant les interprétants dégagés par abduction et induction aux règles de la logique », une « hypothétique déduction qui aboutirait – transcendentale – à clore le processus de renvoi des signes » [Verhaegen 1997:90-91].

Notre auteur propose la même solution que Marty concernant le processus convergent : « [la solution passe par] la nature profondément autoréférentielle de l'interprétant final » [Verhaegen 1997:91]. Peirce propose cette solution (CP.4.536).

Malheureusement, même si Verhaegen exprime très bien ce paradoxe, nous pensons qu'il n'interprète pas convenablement cet aspect pragmatique de la sémiotique, car il ne réussit pas à renouer les deux dimensions de la sémiotique. Il définit l'interprétant final comme un non-signe.

Alors que l'interprétant final est un non-signe, non pas parce qu'il arrête la sémiotique, comme l'affirme Verhaegen, mais parce que l'interprétant final propose des habitus (CP.5.492) imprégnés de la cécité de la praxis, complètement ouverts, inconscients. C'est pourquoi que le Sphinx demande : « *Couldst see thy proper eye* » (CP.1.310).

On ne peut alors pas résoudre le problème en introduisant un schéma fermé en soi-même :



Un representamen (R) suscite d'abord un interprétant immédiat (Ii) qui embrasse le processus d'interprétance. Celui-ci renvoie à un interprétant dynamique (Id) qui inscrit le signe dans un renvoi de signe à signe. Enfin, l'interprétant dynamique renvoie à un interprétant final (If) qui clôt temporairement l'interprétation par un bouclage du signe interprétant sur lui-même en déterminant du même coup l'objet du representamen. Temporairement, car il s'agit là d'une clôture provisoire (l'habitude pouvant toujours être remise en question) : l'interprétant final peut venir nourrir un nouvel interprétant immédiat et relancer de la sorte le processus d'interprétation [Verhaegen 1997:90].

Ce modèle pose plusieurs problèmes, le fondamental procède du fait que cet auteur se centre sur l'aspect interprétationnel de la sémiosis. Verhaegen est vraiment mal-à-l'aise avec cette clôture, puisqu'il a en tête que les interprétations sont toujours possibles. Le processus est alors arrêté provisoirement car l'habitude peut toujours être remise en question, selon cet auteur. Mais l'habitude n'a rien à voir avec l'interprétation, elle est une réponse exhibée, mise en lumière dans les faits. Elle ne peut pas être remise en question car elle est a-raisonnable. Une des questions fondamentales du pragmatisme, d'après nous, est en effet la suivante : interprète-t-on toujours ? Le pragmatisme trouve un relais paradigmatique dans la philosophie analytique.

En outre, dire que la sémiosis est un modèle autoréférentiel est sans doute équivoque. Verhaegen nous présente le triangle peircien typique avec ses trois vertex : objet, representamen et interprétant. Il résout le problème de l'interprétant final en suivant la méthode même qu'il critiquait quelques lignes plus haut. En effet, Verhaegen critique le fait que le processus sémiotique soit linéaire, qu'il se circoncrive au seul plan de l'interprétation. Il propose une boucle où se produit, au niveau de l'interprétant final, une sorte de court-circuit provoqué par les doutes de Verhaegen : l'interprétant final arrête le processus, mais temporairement, parce que l'interprétation est toujours possible et il faut donc un nouvel interprétant immédiat qui nous mène au triangle de la sémiosis.

La sémiosis est un processus ouvert, non pas ouvert à des interprétations possibles, mais ouvert car il est créatif, car il sollicite toujours un réseau d'interrelations capable de relier, comme le dit Peirce, la plus simple inférence à une vision de l'univers, une cosmologie.

Dans son article *Perspectives cognitives soulevées par la sémiotique peircienne*, Philippe Verhaegen insiste à nouveau, neuf ans plus tard, sur son modèle autoréférentiel de la sémiosis. Il semble que, pour lui, ce modèle ne pose pas problème.

Il analyse une affiche publicitaire avec la prémisse suivante : ne pas analyser « la nature des signes [...] [mais] les mécanismes cognitives impliqués » [Verhaegen 2006:25]. Beaucoup d'auteurs se précipiteraient pour chercher des indices, des icônes et des symboles dans cette image selon le modèle de la dégénérescence.

Au paragraphe suivant, il interprète la règle d'action, c'est-à-dire les habitus (CP.5.397), comme effets signifiés que produit un texte sur nous. Il est vrai que Peirce dit qu'« un signe est d'abord ce qu'il fait » [Verhaegen 2006:26], mais son action n'est pas produire sur nous des effets signifiés.

Il utilise encore son modèle autoreférentiel. Il existe, tout d'abord, l'interprétant immédiat qui est le premier maillon d'une chaîne infinie d'interprétants car il permet « l'enclenchement de la dynamique interprétative en proposant, d'emblée, d'attribuer une première explication au signe ». Une fois que le signe est reconnu comme signe par l'interprétant immédiat, il est « susceptible de produire de multiples effets ». L'interprétant immédiat serait donc à l'origine de la potentialité au renvoi signique. Malheureusement, Verhaegen considère que cette potentialité est une capacité pré-orientée vers l'émanation des signifiés. Dans cette thèse, nous partons du principe que la potentialité n'est pas « potentialité pour », « potentialité orientée vers » mais, comme le dit Peirce, une potentialité qui génère des potentialités.

En effet, cette potentialité n'implique pas que l'interprétant dynamique ouvre la connotation dans la sémiosis : « [il] est celui qui va situer cette sémiosis dans un processus *ad infinitum* » [Verhaegen 2006:26-27] de génération de signifiés. Ensuite, il « reste à clôturer ce dispositif », à arranger ce désordre, cette fuite de sens. L'interprétant final accomplit cette fonction : « l'arrêt des interprétants doit être conçu comme l'action du signe sur lui-même ou plus exactement de l'interprétant sur lui-même ». Verhaegen conçoit ainsi que « l'action du signe a pour effet de se boucler sur elle-même en fixant la relation representamen/objet » (idem), autrement dit, « l'interprétant final s'affranchit du processus dynamique de la sémiose et attribue un sens déterminé au signe » [Verhaegen 2006:27]. Mais pourquoi l'autoréférence signifie-t-elle que le processus dynamique s'arrête en faisant émerger un sens déterminé ? L'action du signe sur lui-même ne suppose pas la fixation d'un signifié, mais que l'habitus propose une action parfaite en elle-même, qui ne peut pas être expliquée à partir d'une chaîne inférentielle-causale au sein

de laquelle une idée affecte une autre idée ; elle est parfaite car elle est inconsciente, complètement ouverte à la praxis, alogique.

L'interprétant final n'exerce pas cette action qui consiste à donner du sens à partir d'un savoir déjà sédimenté dans le passé, comme le prétend Verhaegen. Ce savoir est, pour Verhaegen, l'interprétant immédiat qui « dépend de notre passé de lecteur, c'est-à-dire de nos actions réitérées de lecture s'étant bouclées, à terme, en habitudes particulières ». Une habitude n'est pas une action réitérée qui se sédimente au travers de la réitération, « des compétences acquises préalablement par l'utilisateur » [Verhaegen 2006:28] ; cette vision, comme nous l'avons vu, est celle de James et du sens commun, plus proche du modèle interprétatif d'Eco. Celle-là même que critique Peirce dans sa doctrine critique du sens commun (CP.5.438, 1905). Peirce définit l'*habit-change* et *habit-taking* comme les deux éléments qui propulsent la sémiotique.

Verhaegen propose un modèle à deux temps dans lequel, tout d'abord : « l'interprétant immédiat fait simplement entrer le représentamen dans le mouvement de l'interprétation » [Verhaegen 2006:28] (*habit-taking*) puis, cet habitus est modifié (*habit-change*) : « l'interprétant final apporte une connaissance plus développée » [Verhaegen 2006:28]. Comme le dit Peirce, ces deux éléments, *habit-change* et *habit-taking*, s'entrecroisent comme les mouvements des pièces d'échec, non pas tant d'une manière dynamique que dialogique. Cette hypothèse est l'axe de cette thèse.

Pour Verhaegen, le niveau pragmatique suppose de « prendre un sens déterminé en fonction de son usage dans un contexte spécifique ». Nous pensons au contraire que le pragmatisme n'a rien à voir avec l'usage et encore moins avec des sens orientés ou déterminés. En effet, la sémiotique ne possède pas de dynamisme avant l'arrivée ex-machina de l'interprétant final qui arrête le sens (encore le modèle à deux temps). De plus, celui-ci ne donne pas sens à la sémiotique, mais suppose une « aptitude à boucler l'interprétation sur elle-même [en permettant] l'éclosion d'un sens » [Verhaegen 2006:28-29] qui est déterminé en fonction de son usage dans un contexte. Il n'est possible de dire que Peirce est sinéiste et vitaliste puis de concevoir la pensée de Peirce comme un modèle à deux temps et bouclé.

Pourquoi la *Firstness* ne peut-elle pas être communiquée ? Pourquoi est-elle la catégorie de « de l'ineffable, de l'incommunicable » ? [Verhaegen 2006:30]. Comme le dit Peirce, « toute description que nous en faisons ne peut qu'être fautive » (CP.1.356). Elle échappe en effet à la communication, à la description car elle est complètement ouverte à la praxis, elle est le communicable, la feuille blanche, comme nous le verrons. Elle n'est pas l'immédiateté de l'interprétation, ni une unité minimale de compréhension,

comme le prétend Verhaegen ; ce n'est pas un degré zéro de l'écriture ou de la compréhension. La *Firstness* est le néant. Elle ne peut pas être affectée par la chaîne des renvois, contrairement à ce qu'affirme Verhaegen [Verhaegen 2006:32]. Les habitudes ne constituent pas le cadre à partir duquel une interprétation peut se développer, ce n'est pas un « capital d'interprétants finaux qui s'est déjà constitué ». Verhaegen se trompe car il reste toujours au niveau interprétationnel : nous voyons une affiche et nous nous émouvons, mais ces émotions, en plus d'être spontanées, requièrent un « contrat de confiance », un cadre, qui « est le reflet d'un ensemble de pratiques ». Il faut sortir de l'interprétation ; ainsi le pragmatisme, comme la philosophie analytique, va jusqu'à démontrer que l'interprétation n'est qu'une activité marginale.

Verhaegen, lorsqu'il analyse l'interaction interprétant affective, énergétique et logique, reproduit encore le même modèle de l'interprétant immédiat, dynamique et final, cette fois au niveau des « effets possibles du signe sur l'esprit de l'interprète » [Verhaegen 2006:37].

L'interprétant affectif est l'indétermination, l'énergétique est un signe qui produit « un acte qui va bloquer la sémiose et fixer la relation du representamen à l'objet » [Verhaegen 2006:33] et l'interprétant logique « est le moment de la détermination » [Verhaegen 2006:35]. Verhaegen considère qu'il faut déterminer à tout prix le signe, tandis que Peirce cherche à maintenir allumé, à travers les pratiques solidaires des interprétants, le « flambeau de la vérité ». En effet, Peirce veut réactiver par l'action des signes, cette simple tonalité de conscience, la « *pervasiveness* » (CP.2.88), que nos structures logiques amoindrissent.

Nous devons préciser que l'interprétant ne ferme pas le processus, mais est l'effet du signe. C'est pourquoi que Peirce suppose que l'interprétant est un habitus de réponse, c'est-à-dire, un être prêt-à-agir concrètement déterminé. La notion d'interprétant doit donc être comprise comme la somme idéale de tous les habitus de réponse que chacun est prêt-à-incarner, comme nous la montré la notion de communauté.

Ce réseau complexe et dynamique d'habitus s'entrecroise avec nos pratiques vitales, situant le sujet à la fin du processus sémiosique. Il n'est pas étrange d'être nous-mêmes surpris par certaines de nos réactions : celles-ci nous montrent qui nous sommes, ce que nous sommes prêt-à-faire selon les circonstances, en mettant ainsi au jour certains traits de notre personnalité. Cette position peircienne s'oppose complètement à la position autoréflexive et panoptique si appréciée par une partie de la sociologie postmoderne. Celle-ci confère au sujet la capacité de déconstruire les stratégies sociales et culturelles

dont la visée est, selon ces théories, le remodelage incessant et le bouleversement des concepts de « norme et « normalité ».

Le sujet représente donc l'incarnation potentielle d'un ensemble d'habitudes, et chacun de nous peut être considéré comme une sorte d'interprétant général aux contours très flous : entrecroisement indéfini des habitus, des possibilités de réponse, ensemble potentiel et réel des comportements.

Le feu passe au rouge et je suis alors prêt-à-m'arrêter. L'interprétant n'est pas hors de ces feux rouges ; je suis à l'intérieur de la relation signique, c'est pourquoi nous pouvons ajouter à la définition de Peirce que l'interprétant est l'effet interne du signe.

L'habitus de ce « s'arrêter » devant un feu rouge met en lumière (*phanéron*) l'être advenu en acte de ce type de relation (en puissance) qui assume le rouge comme signe du « s'arrêter ». Il ne montre pas une relation directe, mais une relation médiatisée par une série d'étapes. Ces étapes s'enchaînent : le feu passe au rouge et je m'arrête, ou pas. Ces étapes ne déterminent donc pas le processus, mais, comme dit la Loi de l'Esprit, au fur et à mesure que ces étapes se succèdent, elles perdent en intensité, mais le processus obtient un caractère plus général et donc plus vague : je peux m'arrêter ou pas. Tout peut arriver.

C'est pourquoi, pour Peirce le signifié apparaît dès qu'il produit un habitus interprétant. L'interprétant n'est pas quelqu'un qui détermine le signe depuis une position panoptique. L'interprétant ne réunit pas le signe et l'objet, le « s'arrêter » au feu rouge ; il ne constate pas depuis l'extérieur que ce signe correspond à cet objet, même s'il semble que ce soit le cas.

L'interprétant est l'effet interne du signe, de la relation triadique qui n'est pas triangulaire, mais circulaire, en tant que chaque élément participe à la circulation.

Nous sommes d'accord avec Tiercelin sur le concept de l'irréductibilité de la triadicité : chaque terme du triangle exige les deux autres pour acquérir du sens, qui est relatif aux autres deux éléments. L'ensemble signe/objet/interprétant n'est pas un fait, mais une relation ; et c'est seulement à partir de cette relation, en s'inscrivant sur ce support relationnel, que nous pouvons trouver des signes, des objets et des interprétants.

De cette manière nous pouvons dire qu'il existe un signe, non pas lorsqu'il existe un objet auquel se référer, mais dès qu'il n'existe rien devant le signe, lorsqu'il existe une absence, ou encore, un renvoi à un objet. Et, de la même manière, il existe un objet non pas en soi, mais en tant qu'il vient à cueillir le signifié du signe, c'est-à-dire de ce qui, étant là à la place de l'objet, le signifie. Ce « cueillir » naît à travers des habitudes de

réponse, c'est-à-dire en relation à un interprétant, dont l'habitus de réponse est à son tour un signe des précédentes relations aux objets, un signe du « déjà interprété » (rétroduction), répondant et correspondant à certains signes renvoyant à des objets et incarnant un signifié.

En d'autres termes, pour qu'il ait un signe, il faut qu'il y ait un objet que le signe signifie. Mais pour qu'existe cette relation, il faut qu'il y ait l'habitus de réponse d'un interprétant. Cependant, tel habitus de réponse n'est que l'objet des précédentes interprétations qui présupposent l'existence des signes avec leurs signifiés et ainsi de suite, à l'infini.

Pour éviter cette « infinie » circulation entre signe, objet et interprétant dans une linéarité déductive (l'antécédent donc le conséquent) ; ou comme dira Peirce, pour ne pas nous centrer seulement sur le recto de la section gamma, et éviter ainsi d'enfermer la circulation sur elle-même, celle-ci doit aussi aller plus avant dans la spirale du « déjà interprété » et en même temps, s'aventurer dans ce qui reste toujours à interpréter.

La réflexion sur la théorie platonicienne de l'anamnèse, comme nous le verrons, est essentielle. Je comprends que je dois m'arrêter devant le feu rouge sur la base du savoir de ce que signifie un « feu rouge » et de ce que signifie « s'arrêter ». La pensée peircienne ne vise pas à mettre en évidence le caractère de négociation de nos inférences, mais de comprendre comment nous inférons. Nous comprenons que nous devons nous arrêter devant le feu rouge car nous avons déjà eu affaire à des feux rouges et à l'action de s'arrêter, c'est-à-dire avec les signes et leurs signifiés renvoyant à des objets correspondants. Mais pour comprendre notre capacité d'inférer au-delà du caractère routinier (Ms498) de nos inférences, pour comprendre comment nous sommes capables de voir dans la lune des fromages, nous devons étudier la nature fuyante du renvoi lui-même.

Si « l'essence de la pensée déborde le syllogisme » (Ms513), nous devons voir comment se développent les pratiques solidaires des interprétants qui portent en avant nos actions, abductivement, c'est-à-dire de façon autocontrôlée, comme le dira Peirce, et non pas routinière.

Car, en restant sur le plan logique-inférentiel, c'est-à-dire sur le plan de la sémiosis infinie, de l'entrecroisement continu et linéaire du signe/objet/interprétant, cette rupture créative, cette catastrophe (abduction) de sens qui constitue la liaison des signifiés non pas contigus (la lune n'a rien à voir avec les fromages), ne peut pas être expliquée.

Que je m'arrête à un feu rouge, avec toutes les possibilités que cette action entraîne, est seulement possible sur la base des habitudes de réponse que je possède déjà et qui me qualifie comme interprétant. Ainsi, lors d'un séminaire organisé par le professeur Patrick Charaudeau à l'Université Complutense de Madrid, celui-ci a noté que lorsque se produit un incident de circulation en Italie et en Espagne, la première chose que font les personnes en cause c'est de se disputer, tandis qu'en Allemagne c'est, premièrement, de vérifier scrupuleusement les dégâts du véhicule puis ils décident s'ils s'engueulent ou pas. Nos *habitus* réponses montrent donc qui nous sommes. La sociologie du sens commun étudie donc ces *habitus* pour analyser le sujet. Or, le problème provient, comme nous le verrons, du fait que la sociologie, surtout celle du sens commun, conçoit ces *habitus* comme des entités plus ou moins solidifiées, existantes métaphysiquement qui évoluent avec le temps, avec le syncrétisme des cultures ou d'autres facteurs, que nous pouvons qualifier d'extérieurs au processus lui-même. Car, en effet, l'une des erreurs communes à ces visions est d'opérer une scission entre l'acte et la puissance, entre le niveau paradigmatique et le niveau syntagmatique. Ces deux niveaux ne peuvent pas seulement interagir sur deux plans différents, mais doivent être organiquement entrecroisés ; cette thèse est fondamentale chez Peirce (*habit-taking* et *habit-change*). Nous traiterons de ce problème plus loin.

Il est évident que, pour reprendre l'exemple du feu rouge, je m'arrête lorsque je le vois :

L'interprétant est l'effet que le signe produit dans le quasi-mind qui est l'interprète. L'interprétant provoque dans l'interprète un sentiment, une tentative ou un signe. Telle détermination est l'interprétant » (CP.4.536).

L'interprète est un *quasi-mind*, il s'adjoit au flux de la sémiotique en *media res*. Comme nous l'avons vu, l'interprète connaît plus au travers de ses actions que de sa pensée, car sa pensée n'existe que comme action où il est continûment différé entre acte et puissance.

Je vois le feu rouge et se déclenche un acte : s'arrêter. Mais ce « s'arrêter » ne se produit pas dans une démarche linéaire de cause à effet, d'action-réaction. La structure de nos actions est abductive, car nous considérons un cas singulier comme l'exemple d'un cas général. Ainsi, ce renvoi continu nous permet de nous glisser dans les mailles de la pensée.

Nous comprenons que le feu rouge nous invite à nous arrêter. Nous ne pouvons pas dire que nous sommes des interprétants immédiats, même si Peirce dit que « c'est l'interprétant tel qu'il apparaît dans la correcte compréhension du signe lui-même (*Sign*

itself) et qui ordinairement est appelé signifié du signe » (CP.4.536). Ce qu'arrive plutôt dans chaque interprétation, c'est l'activation d'une relation signique, c'est-à-dire la circularité opérante d'un signe/objet/interprétant. Au seuil de ce « survenir » se dessine la figure d'un habitus interprétant, par exemple, l'habitus de notre « s'arrêter » devant un feu rouge. Cet habitus, bien sûr, n'apparaît pas ici pour la première fois. Nous l'interprétons parce que nous l'avons déjà interprété, nous nous arrêtons devant un feu rouge car nous nous sommes déjà arrêtés.

Cet habitus de réponse que nous exerçons est encadré par un autre habitus, un habitus qui n'est pas en acte, mais c'est tout simplement un seuil sur lequel nous comprenons à nouveau tous les seuils du « déjà interprété », du « déjà appris », du « s'être déjà arrêté », y compris ce premier seuil, ce seuil primordial, antérieur à l'ordre d'où originaire, qui est le seuil lui-même de l'habitus de l'interprétant, seuil de sa réponse constitutive. Peirce affirme que « les habitus en eux-mêmes sont entièrement inconscients » (CP.5.492), c'est une réponse exhibée (*phanéron*) dans les faits. Nous ne pouvons pas voir dans ce « s'arrêter » devant un feu rouge la cause d'une série d'étapes, qui remonte à l'époque où je voyais mon père depuis ma poussette et va jusqu'à ce dernier moment où nous nous arrêtons, parce que le fait que je m'arrête devant le feu rouge présuppose idéalement, non pas une somme d'évènements, mais « le connaître idéalement le système des signes de circulation routière ». Il n'existe pas une succession linéaire de seuils, mais un seuil événementiel qui est là pour représenter un survenir originaire et « originel » qui se réplique dans l'interprétation vivante qui advient à présent (par exemple, m'arrêter devant le feu rouge).

En ce sens, la figure de l'interprète est un *quasi-mind* pour Peirce, car l'interprète qui survient maintenant porte également avec soi ou en soi l'évènement de son avoir déjà interprété. Cet évènement porte cette figure en acte, opérant *hic et nunc*, et aussi toutes les figures qui les ont constituées et qui le répliquent, c'est-à-dire la totalité des effets. L'interprétant logique final correspond, selon nous, à cette figure événementielle.

Donc lorsque j'interprète, que je dois m'arrêter devant le feu rouge, cette figure opérante porte en soi :

- l'évènement qui, depuis le début, prend son origine dans cette figure opérante (*Firstness*) ;
- l'évènement qui advient de manière continue (*Thirdness*) ;
- l'évènement qui advient maintenant (*Secondness*) ;

- la figure qui interprète d'une manière concrète ;

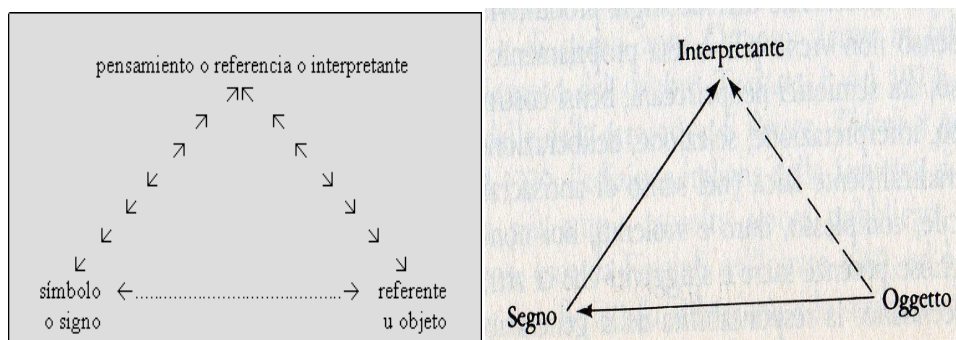
Le problème se pose ainsi. Pour interpréter que devant le feu rouge je dois m'arrêter, il faut avoir déjà interprété. Chaque figure interprétative en acte renvoie à une figure précédente, qui agirait en puissance : je peux interpréter car j'ai déjà interprété. Mais, si nous suivons le modèle de la sémiosis infinie, nous pouvons remonter linéairement en derrière toutes les figures qui renvoient à d'autres figures, et ainsi de suite, à l'infini, comme dirait Tiercelin, sans pouvoir jamais trouver un commencement.

Nous pensons qu'il n'est pas possible de considérer d'un côté la puissance et d'un autre côté l'acte, puisque nous entrerions alors dans une mécanique casuistique. J'interprète cela parce que j'ai déjà interprété, je comprends les codes de la circulation car je les connais. Cela est déjà potentiellement actif en moi (*Firstness*) afin de rendre possible ce passage concret de la puissance à l'acte. Ce passage se vérifie dans la réalité, dans l'acte (*Secondness*), c'est-à-dire, lorsque j'aperçois des signes de circulation, c'est-à-dire des signes significatifs (*Thirdness*).

Nous voyons l'interprétation sur le plan logique-extensionnel, c'est-à-dire nous réduisons l'interprétation au simple fait de son infini renvoi entre un signe/objet/interprétant, De cette manière nous mettons de côté le noyau de la recherche peircienne : « vraie continuité qui ne peut pas être directement observée » (CP.2.21), mais seulement saisie par analogie, par un esprit vivant. Celui-ci « répudie toute désignation individuelle et même toute désignation individuelle approximative à son unité, sauf dans le point précis où le caractère de la continuité est lui-même discontinu » (CP.4.220) ; ou la « vraie généralité » (CP.5.205), « qui est généralité parfaite élevée au modus de conception de la logique des relations » (CP.5.528).

Ce que veut dire Peirce est que le simple recours au renvoi infini avec l'argument selon lequel tout est signe ne rend pas compte de cette vraie continuité, de l'évènement.

3.5. Analyse de la sémiotique « structuraliste » pragmatique chez Tiercelin et Chauviré



À gauche, le triangle d'Ogden et Richards, à droite [Bonfantini 2004:16], celui de Bonfantini, qui a été repris une grande partie des auteurs peirciens. Nous pouvons observer les similitudes, surtout la discontinuité entre les vertex interprétant/objet et symbole/objet.

Avant d'analyser ces schémas, il faut d'abord poser une question qui, étant donné que nous interprétons Peirce, ne manque pas d'intérêt : celui-ci a-t-il conçu la relation triadique comme un triangle ? Nous n'avons trouvé dans son œuvre qu'un seul exemple de triangle qui n'explique pas la relation entre ces trois éléments.

Nous ne doutons pas de l'importance des catégories peirciennes, mais ces catégories ne sont pas des terminus, de points fermes, d'entités descriptives, des points discrets, comme le suggèrent ces triangles.

Il ne pas manque pas d'ouvrages ayant opposé la pensée peircienne et la pensée saussurienne [Deledalle 1976] ou ayant cherché une ligne commune [Deledalle 1979]. Il semble que Peirce a consacré sa vie à lutter contre la bi-dimensionnalité du signe. Le signe n'a pas de dimension, encore moins la sémiosis. Elle n'est pas non plus tridimensionnelle. Cependant, Peirce présente une conception triadique de la sémiosis, sûrement sous l'influence d'une tradition qui, comme l'ont bien montré Castañares et Chauviré, remonte aux Stoïciens [Chauviré 1995:71], qui se réfèrent aux trois éléments de la sémiosis comme « signifiant (*tò semainon*), signifié (*tò semainómenon*) et objets ou évènements (*tò tynchánon*) » [Castañares 2000].

Cet intérêt pour la triadicité ne pouvait pas naître de la nouveauté de la conception peircienne ; Peirce lui-même reconnaît que ses « trois catégories ne sont que les trois degrés de la pensée chez Hegel » (CP.8.213), sans parler de la théorie arithmétique de Gauss. Le bon accueil qu'a reçu cette conception est sûrement le produit de l'histoire de la sémiotique du XX^e siècle, dominée par le structuralisme, par l'analyse immanent des

textes, de Saussure à Greimas en passant par Hjelmslev [Castañares 1985:425]. La vision triadique de Peirce constitue une alternative au structuralisme.

La vision triadique de Peirce se matérialise dans sa définition du signe : pour Peirce, un signe se définit par sa triple référence à un objet, un fondement et un interprétant, comme nous l'avons déjà vu (CP.2.228).

Il établit ainsi le concept de triadicité comme une structure qui se répète à l'infini et qui est même irréductible à toute décomposition dyadique [Chauviré 1995:71], comme l'affirme Chauviré qui considère cet élément comme la principale innovation introduite par Peirce. Par conséquent, une série de catégories se décline et s'entrecroise sur cette structure triadique. Chauviré ajuste toutes les catégories à la triadicité, comme montre cette figure [Chauviré 1995:96] :

		<i>Premier</i>	<i>Second</i>	<i>Troisième</i>
<i>Premier triplet</i>	1. Le signe pris en lui-même	Signe-qualité 1,1	Signe-singulier 1,2 (<i>token</i> ou réplique)	Signe-loi 2,2 (type)
<i>Second triplet</i>	2. Le signe pris par rapport à son objet	Icône 2,1	Index 2,2	Symbole 2,3
<i>Troisième triplet</i>	3. Le signe pris par rapport à son interprétation	Rhème 3,1	Signe qui dit 3,2 (proposition)	Argumentation 3,3 (inférence)

Cette structure triadique, sans l'architecture dialogique qui soutient les catégories sémiotiques, est un *consecutio temporum*. En effet, Chauviré supprime l'aspect logique des catégories sémiotiques, en élaborant un tableau systématique des catégories dans lesquelles la réalité, décomposée triadiquement, doit rentrer de force. Chauviré pense que ce modèle est dynamique et tridimensionnel.

Nous demandons au lecteur de réfléchir sur cet exemple proposé par Chauviré : « Il pleut ». L'auteure française l'analyse de cette manière :

« Il pleut » est formé par combinaison d'une icône (« la photographie mentale composée par tous les jours de pluie que l'auteur a interprétés ») et d'un indice (« tout ce par quoi [le locuteur] distingue ce jour tel qu'il se situe dans son expérience »). L'affirmation suppose en outre que le fonctionnement de la proposition globale soit d'ordre symbolique : « le symbole est l'acte mental par lequel il caractérise ce jour comme pluvieux (CP.2.438, cf. 2.440-444) [Chauviré 1995:99].

Nous n'observons dans cette présentation qu'une manière de nommer des termes d'une proposition. Chauviré structure tellement la proposition que toute synthèse créative paraît impossible. Donc nous sommes en présence d'une analyse fermée à toute possibilité de débouché logique. L'objectif de l'analyse est de décomposer le parcours

inférentiel de telle façon que nous puissions tirer des conclusions qui ne sont pas présentes dans les prémisses (NEL.4.105). L'analyse doit ainsi être réalisée en vue de pouvoir accomplir une synthèse. Cette décomposition de la proposition en un icône et en un indice ne peut aboutir pourtant qu'à une seule conclusion, déjà présente dans la prémisse : que le symbole rassemble l'indice et l'icône – le symbole constituant pour Chauviré la même chose que pour Gramsci l'idéologie, un ciment catégoriel (pour Gramsci l'idéologie est le ciment social [Gramsci 2005:86]).

Il ne s'agit pas ici de présenter les extraits de Peirce qui confortent nos positions, et il est vrai que nous pouvons trouver dans l'œuvre de Peirce des citations qui corroborent cette conception structurelle de la sémiologie, où l'arrivée ex-machina d'un symbole devient nécessaire pour éviter la dégénérescence des icônes et des indices. Par exemple, la proposition « Caïn a tué Abel ». Dans ce cas, nous dit Peirce dans une traduction de Chauviré :

une icône serait nécessaire pour expliquer ce qu'était la relation de Caïn et Abel dans la mesure où cette relation était imaginable ou 'imageable'. Mais l'icône ne suffit pas : pour exprimer l'idée de causer la mort en général, selon l'opération d'une loi en général, il faudrait un signe en général, c'est-à-dire un symbole. Car les symboles sont fondés soit sur des habitudes (...) générales, soit sur des conventions ou des accords également généraux [Chauviré 1995:101].

La triade sans une architecture logique devient donc une simple structure nominative. Comme le suggère Lefebvre, l'architecture d'ensemble de la classification des signes « est régie par le principe logique et architectonique des catégories phanéroscopiques » [Lefebvre 2006:45], ce qui permet l'articulation fluide et pluridirectionnelle entre les différents niveaux. Comme le montre bien Castañares, « c'est l'interprétation logique du pragmatisme qui a libéré Peirce du nominalisme. Celui-ci prenait en effet une dangereuse orientation empirique » [Castañares 1994:124]. Hector Bentolila considère que l'« inférence, dès qu'elle permet une vision dynamique de telle relation met en mouvement les catégories sémiotiques » [Bentolila 2008]. Si l'on enlève la logique, la possibilité d'articulation décède dans la structuration de catégories. Il ne faut pas oublier, comme l'affirme Sara Barrena, que « la sémiotique peircienne n'est pas seulement une théorie des signes ou de la représentation [...], sinon une considération plus ample et plus générale qui fait référence à la capacité de relation, présente en tous les phénomènes » [Barrena 2007:55]. Or, cette capacité de relation ne peut pas être systématisée sous le régime du *consecutio temporum* catégoriel.

Nous n'expliquerons pas ici en détail le fonctionnement du tableau de Chauviré, puisqu'elle l'a très bien fait elle-même [Chauviré 1995:96-102]. Ce que nous retiendrons de l'explication de Chauviré est que le fonctionnement triadique catégoriel se base sur le

principe d'irréductibilité de la relation triadique, régit à son tour par le principe de dégénérescence du signe qui, selon Chauviré elle-même, inscrit le vague dans la sémiotique. Et pourquoi le vague s'inscrit-il dans la sémiotique au travers de cette dégénérescence ? Pour une simple raison : le signe est dégénéré car le signifié ne s'accomplit jamais, le signifiant fuit *ad infinitum* du signifié. Tiercelin remarque en effet qu' :

affirmer ici l'irréductibilité de la relation triadique, c'est donc refuser de réduire la signification véhiculée par le signe à une relation directe, non médiatisée entre un signe et c'est que le signe signifie (son objet) : il n'y a donc pas de relation-signe, là où on peut s'attendre à trouver la signification donnée d'avance par le signe. Le "résultat signifié d'un signe" auquel Peirce va donner le nom d'interprétant n'est pas de l'ordre de la régulation automatique [Tiercelin 1993a:64].

Pourquoi parler de dégénérescence et non pas du concept derridien de différance [Derrida 1980] ? Ces deux concepts ne permettent pas de refléter toute la complexité de la pensée sinéjiste, mais ce sont de plus absolument incompatibles. La sémiotique est donc conçue, par une partie de la critique française, sous le modèle derridien de la différance : comme un processus de renvois continus, établissant à l'infini de relations triadiques entre des signes, des objets et des interprétants [Chauviré 1995:67], comme le montre cette citation de Tiercelin :

Un signe est une chose reliée sous un certain aspect à un second signe, son objet, de telle manière qu'il mette en relation une troisième chose son interprétant, avec ce même objet, et ainsi de suite, *ad infinitum* [Tiercelin 1993a:57-58].

Derrida affirme que le signifié est toujours incomplet, ne s'accomplit jamais, puisque le signifié est toujours différé. Derrida assume si profondément le renvoi qu'il oublie d'en analyser la structure. Le renvoi est pour Derrida un présupposé ontologique du signe qui est donc conçu comme moyen ; il privilégie ainsi une instance ontologique extra *interpretationem*, en se soustrayant au caractère pénétrant de la relation signique.

Malheureusement, Tiercelin ne sort pas de la dimension interprétationnelle qui découle, selon elle, de ce modèle triadique. Tiercelin croît à un mouvement oblique [Tiercelin 1993a:56] de la sémiotique, comme Fiske, parce que les signifiés ne coïncident pas avec les signes [Fiske 1989]. Nous ne serions tout simplement que des interprètes face à un monde flou :

Dès que nous formons une proposition et assignons des qualités à des choses, nous ne nous contentons pas de "lire" un réel qui nous serait donné à livre ouvert : d'emblée, nous nous livrons à une activité théorique, nous interprétons [Tiercelin 1993a:56].

Mais l'interprétant n'est pas un être-là, comme l'un des trois pôles du triangle. Comme le dit Peirce, il n'est pas nécessaire que l'interprétant existe au présent ; « il est suffisant qu'il soit un être au futur » (CP.2.92). La vivacité du signe réside donc dans le renvoi, dans l'être à la place d'un autre signe. Nous ne sommes alors pas enfermés dans un

triangle où le signifié circule en passant par les trois nœuds, la triade signe/objet/interprétant.

La sémiotique s'accomplit dans une circularité elliptique où le signifie réside dans les plis, dans la distance, dans les transits, plus que dans les trois pôles. Le signifié est, comme le dit Peirce en s'appuyant fortement sur Leibniz, « une courant incessant dans nos vies » (W.2.227). C'est pourquoi, chaque pensée s'adresse à une autre pensée ; ce renvoi continu ne possède ni commencement, ni fin, il est « quelque chose qui résulte de la médiation qui à son tour n'est pas susceptible de médiation » (W.2.213). La réalité est quelque chose qui est continûment renvoyé, un évènement indéfiniment futur, un évènement qui représente le but de la chaîne d'interprétants, comme le suggère Peirce.

Le caractère de renvoi continu du signe – et non pas le caractère différé – fait que le signe/objet/interprétant se mutent l'un dans l'autre, échangeant les rôles et se co-instituant les uns les autres. C'est pourquoi la sémiotique est triadique et irréductible, comme défend Castañares :

Sa sémiotique est la science de la sémiotique. N'importe quelle définition du signe (ou representamen) ne peut pas le soustraire de sa condition de rélat d'une relation irréductiblement triadique dans laquelle interviennent le signe, l'objet et l'interprétant. Hors cette relation, le signe est absolument inconcevable. Cette relation triadique est la sémiotique » [Castañares 1992] Seulement une relation triadique peut rendre compte d'un phénomène authentiquement significatif [Castañares 2000].

Tiercelin conçoit un schéma structurel du fonctionnement des signes en acte, car elle attribue ce qui devrait être la logique des intentions secondes à une sorte de rapport entre des termes connotatifs,

tels qu'ils signifient une chose premièrement et une autre chose secondairement [...]. De tels termes ne se réfèrent donc pas directement, mais indirectement ou obliquement à des objets individuels. Comme tels, ils signifient premièrement une signification et, secondairement, les objets individuels sur la base de cette signification [Tiercelin 1993a:56].

La problématique de la logique de la deuxième intention n'a rien à avoir avec la signification.

Il mérite d'être remarqué que Peirce ne voit plus les catégories comme modus d'affirmation de l'être mais comme un modèle a priori (à l'instar de celui de Foucault, comme nous le verrons). De cette manière, pour Peirce, chaque évènement se donne tout d'abord comme pure *Firstness*, i-relative, sans se référer à rien d'autre, en tant que pure qualité ou *feeling* ; secondairement, l'évènement se donne en relation ou réaction à autre. Nous sommes sur le plan de l'existence, du choc avec la réalité. Troisièmement, l'évènement se donne comme médiation entre un premier et un second, *Thirdness*. *Firstness* et *Secondness* ne se donnent qu'en référence à un troisième, mais se

caractérisent toutefois par ce que Peirce appelle une tonalité absolument différente et autonome par rapport à la médiation interprétative de la *Thirdness*, à laquelle *Firstness* et *Secondness* ne peuvent pas être réduites. La *Thirdness* ne peut pas être instrumentale, un réglage fonctionnel.

Nous pouvons déduire trois principes sur lesquels se fonde une grande partie de la critique peircienne. Ces principes sont pourtant incompatibles avec l'œuvre de l'auteur américain, surtout lorsque son attention se porte progressivement vers les problèmes métaphysiques, cosmologiques et mathématiques.

Tout d'abord, Peirce n'a jamais conçu un triangle comme base de la sémiosis, même si ce triangle ou structure triangulaire irréductible qui se répète à l'infini est la base de la vision interprétationnelle de Tiercelin, Chauviré et Verhaegen, entre autres. Le seul triangle conçu par Peirce est un triangle à l'envers – une sorte d'antéchrist de la sémiotique pragmatique.

Ensuite, il nous semble incohérent par rapport à l'ensemble de la pensée peircienne de situer dans chaque sommet du triangle, le signe, l'objet et l'interprétant. Ceux-ci ne seraient que des points discrets au travers desquels le signifié circule. Il est encore plus incohérent de décliner le fonctionnement du signe dans une liste interminable de catégories, en prenant comme modèle une structure triadique.

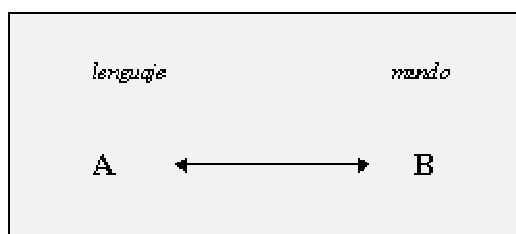
Enfin, cette circulation infinie des signifiés ou dégénérescence des signes nous mène au paradoxe de Zénon : en effet, comme dans le cas d'Achille qui n'a pas pu rejoindre la tortue, pour ces sémioticiens, qui assument le modèle de la dégénérescence, proche de celui de différance de Derrida, les signifiés circulent toujours sans jamais atteindre une ontologie. Peirce n'est pas si naïf : il sait, même si cela peut causer une surprise aux sémioticiens qui se concentrent sur l'aspect infini de la sémiosis et à une grande partie de la philosophie déconstructiviste, qu'Achille atteint la tortue dès qu'il le veut. Infini ne signifie que les signifiés ne puissent jamais être rejoints.

3.5.1. Première erreur : le triangle de Peirce conduit au triangle d'Ogden et Richards

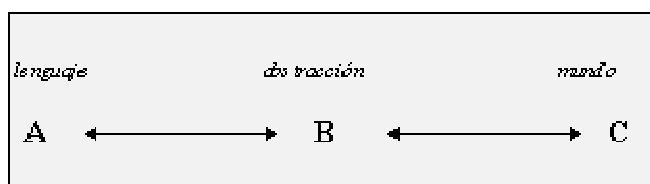
Nous proposons l'hypothèse selon laquelle le triangle peircien se base sur le triangle d'Ogden et Richards, deux auteurs précurseurs dans la diffusion de l'œuvre peircienne. Nous pensons que ces deux triangles s'éloignent du modèle peircien, même celui qui a été développé dans les années 1860 et 1870, et qui porte plus sur l'idée de sémiosis en tant que circulation de signes.

Nous pouvons partir pour notre réflexion d'une classification des modèles de génération des signifiés [Climent 2000] réalisée par Climent Roca. Selon cet auteur, il existe deux modèles qu'il fait remonter, en simplifiant à outrance, à Aristote et Platon. Le premier, appelé réaliste, se base sur Aristote, et le deuxième, émergeant de l'œuvre de Platon, est défini comme abstractionniste. Ces deux approches partent de la conviction de l'existence de la réalité mais elles diffèrent entre elles sur la question du langage : le langage peut-il décrire et se référer au monde ou non ? [Climent 2000].

L'approche réaliste soutient, selon Climent, que « le langage se réfère directement aux entités du monde ». Notre auteur schématise cette relation entre les signes et le monde de la manière suivante :



Au contraire, du point de vu platonicien ou abstractionniste, « un langage ne peut en aucun cas se référer au monde, mais seulement à un univers qui consiste en abstractions ou objets d'ordre mathématique, dont la nature ontologique est complètement disjointe de la nature ontologique [...] des objets du monde réel » [Climent 2000].



Comme nous pouvons observer dans les schémas, l'approche réaliste implique que l'univers du discours s'identifie avec le monde. Par contre, le modèle abstractionniste coupe tout rapport direct avec le monde au moyen de l'introduction d'un troisième niveau de représentation sémantique qui ne relève ni du monde ni du discours. Ainsi, d'après Climent, « le langage peut décrire le monde seulement à travers un niveau abstrait intermédiaire » [Bonfantini 2004:16].

A la question de savoir si le modèle peircien entre dans l'un de ces deux schémas, notre réponse est absolument négative.

Le triangle peircien – si triangle il y a – n’entre pas dans le schéma abstractionniste, même si ce schéma nécessite un élément intermédiaire pour articuler la médiation entre le monde et son interprète. Bonfantini et Chauviré considèrent que l’interprétant met en relation signe et objet en les médiatisant :

Il faut non seulement qu’une représentation médiatrice, l’interprétant, s’interpose entre eux, mais que chaque interprétant transmette à son successeur une propriété héréditaire [Chauviré 1995:67].

Tous les auteurs qui conçoivent la sémiotique en tant que structure triangulaire le font sur le modèle d’Ogden et Richards, que Clément définit comme relevant du modèle abstractionniste [Clément 2000]. Le seul triangle que Peirce dessine est le triangle à l’envers qui vise à expliquer le principe de continuité de la sémiotique.

Le modèle de la sémiotique est trivalent [Ogden ; Richards 1960]. Comme nous pouvons l’observer dans les triangles qui ouvrent ce chapitre, les processus mentaux ou de pensée, le symbole et le référent que le processus de signification cherche à médiatiser, se situent dans les sommets du triangle. Nous avons choisi de comparer ce triangle avec celui de Bonfantini.

L’important, comme toujours, est le fonctionnement, ainsi que l’affirment les deux chercheurs. Il est dommage que la question du fonctionnement soit souvent évoquée uniquement dans le but de vanter la flexibilité et le dynamisme d’un système sémiotique, par opposition au structuralisme. Nous pouvons également parler, dans ce cas, de fonctionnement structurel, puisque le signifié reste alors à jamais enfermé dans ce triangle. De cette manière, l’articulation avec d’autres niveaux épistémologiques est impossible. Ce qui implique, à son tour, l’impossibilité d’élaborer un modèle de communication car nous restons, dans le meilleur cas, au niveau de la transmission d’information.

Ogden et Richards établissent une relation de symbolisation entre la pensée et le symbole et une relation de référence entre la pensée et l’objet. Entre le symbole et l’objet, il n’existe pourtant pas de relation directe, comme le montre les pointillés qui relient ces deux sommets du triangle, puisque la relation symbole/objet est médiatisée par l’esprit subjectif de la personne qui soit codifie le référent soit le décode. Comme l’affirme Tiercelin,

affirmer ici l’irréductibilité de la relation triadique, c’est donc refuser de réduire la signification véhiculée par le signe à une relation directe, non médiatisée entre un signe et c’est que le signe signifie (son objet) : il n’y a donc pas de relation-signe, là où on peut s’attendre à trouver la signification donnée d’avance par le signe. Le "résultat signifié d’un signe" auquel Peirce donne le nom d’interprétant n’est pas de l’ordre de la régulation automatique [Tiercelin 1993a:64].

Peirce dit exactement le contraire de ce que dit Tiercelin dans ce passage :

La conception psychologique considère que ces formes [de la pensée] ne sont réalisées que dans la pensée, et que le langage est essentiel pour la pensée. La conception non psychologique considère que celles-ci sont des formes de tous les symboles, soit internes soit externes, mais qui le sont en vertu de la pensée possible. Bref, j'affirme que la forme logique est déjà réalisée dans le symbole ; les tenants de la théorie psychologique affirment pourtant que la forme logique n'est réalisée que quand le symbole est compris (W.1.165-166).

Examinons cette notion de discontinuité qui implique un modèle est à deux temps, comme celui utilisé par les *Cultural Studies*. Ce modèle n'est pas un modèle de communication mais de transmission de l'information étant donné qu'il ne génère pas de connaissances. L'information entre dans le triangle, qui est bouclé ; ensuite se produit une discontinuité de type psychologique, dans le cas du modèle d'Ogden et Richards et de type idéologique [Hall 1994] dans celui de Hall. Dans ce dernier, l'interprétant décode le message en vertu de ses positions idéologiques, alors que dans le cas du modèle de Morley, ces positions sont multiples et fragmentées [Morley 1996:118]. Dans le cas d'Ogden et Richards, le symbole marque une discontinuité car il est plein de signifiés sans pour autant avoir besoin de l'objet, dont le symbole reste totalement indépendant. Le symbole n'est pas quelque chose qui s'interpose entre l'objet et le signe [Chauviré 1995:67], comme l'affirme Chauviré. C'est ici que réside la différence essentielle entre le triangle d'Ogden et Richards et le modèle sinéjiste de Peirce. Le symbole, chez Peirce, est une entité dont le but est d'être à la place de quelque chose d'autre, mais non pas à la place de quelque chose de précis : l'objet cheveu, ou n'importe quel autre concept. Le symbole, comme le média chez Macluhan, n'est pas une entité vide qui véhicule les concepts, qui unit le signe avec l'objet. Le symbole ne donne pas de signification à la relation signe-objet, mais est un élément d'ouverture pragmatique, comme nous le verrons.

Par ailleurs, Peirce ne s'intéresse pas à la question de savoir comment est fait un signe et ne s'intéresse donc pas non plus au rapport dual entre signifiant et signifié. Ce qui intéresse Peirce est « ce que fait un signe », quelles sont les relations que le signe met en acte dans son travail ontologique fondamental, c'est-à-dire celui de renvoyer à un autre, d'être à la place de quelque chose qui n'y est pas, d'être la présence d'une absence constitutive.

La citation de Tiercelin ne doit pas être utilisée pour enfermer à jamais le processus de signification dans une boucle trivalente qui, n'effleure la réalité qu'en passant par l'un des trois pôles. En ce sens, Peirce affirme que la relation signe-objet n'est pas fermée pour toujours, mais est définie par une certaine perspective interprétative, par un *ground*, qui n'est pas un terrain où les signifiés apparaissent, mais il est une simple aire de possibilités.

3.5.2. Deuxième erreur : l'objet/signe/interprétant restent au repos dans chaque sommet attendant l'arrivée du signifié : le triangle à l'envers

Nous ne doutons pas que, pour Peirce, la véritable relation triadique soit celle qui représente la continuité parfaite et non la relation dyadique, « étant donné que l'origine et la fin seraient, dans le cas de la relation dyadique, des points de discontinuité » (CP.6.188). Mais de là à convertir cette triadicité en un triangle avec des pôles bien définis, ce n'est pas si simple. Peirce refuse, dans cette citation déjà, les points de discontinuité et définit la continuité « comme une ligne qui revient sur elle-même sans aucune discontinuité » (CP.6.188). La sémiotique est donc plus circulaire et annulaire que triangulaire. Alors, pourquoi certains sémioticiens introduisent-ils trois points de discontinuité pour marquer une différence avec la relation dyadique ? Pourquoi briser cette continuité, qui est la base même de la pensée peircienne, avec des éléments discontinus ?

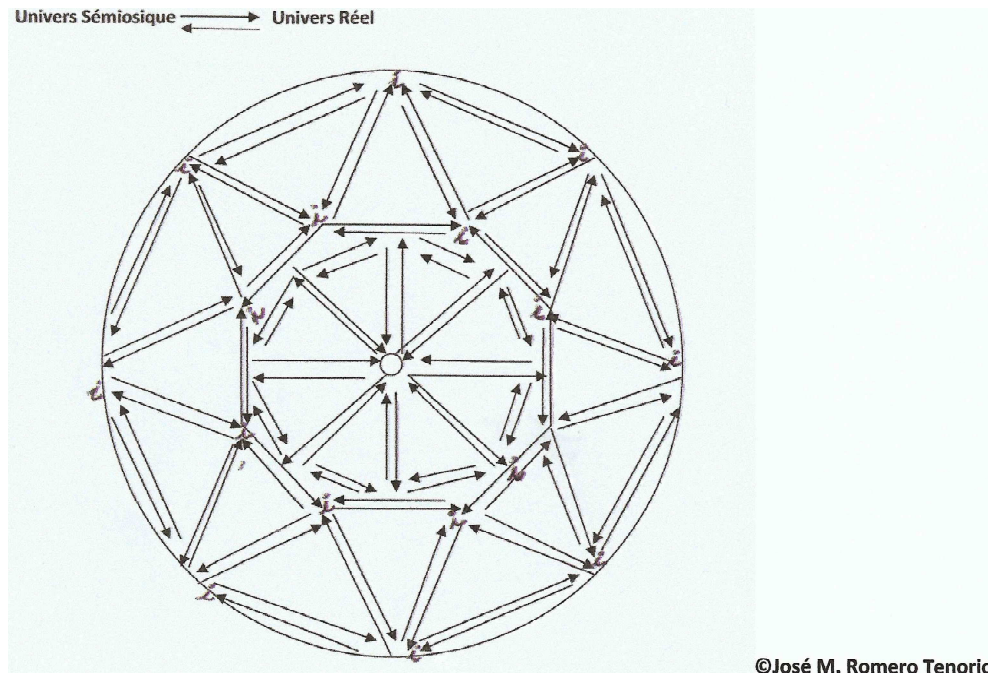
Ce modèle de triangle à l'envers représente métaphoriquement cette idée de continuité à la quelle contrevient clairement l'idée de triangle :

Une ligne horizontale représente une cognition et la longueur de la ligne sert à mesurer [...] la vivacité de la conscience de cette cognition. Un point, qui n'a pas de la longueur, représente, selon ce principe, un objet totalement externe à la conscience. Une ligne horizontale en dessous d'une autre représente une cognition qui détermine la cognition représentée par cette autre ligne, laquelle a le même objet. La distance finie entre ces deux lignes représente deux cognitions différentes. En gardant cette représentation à l'esprit, nous voyons qu'il n'existe pas de premier. Supposons qu'un triangle à l'envers soit progressivement submergé par de l'eau. À chaque instant, la surface d'eau dessine une ligne horizontale à travers ce triangle. Cette ligne représente une cognition. Tout de suite, il y a une ligne sectionnée située plus haut que le triangle. Celle-ci représente une autre cognition du même objet déterminée par la première ligne, ayant une conscience plus vivante [...]. Tracez, là où vous voulez, la ligne horizontale, vous pouvez toujours discerner toutes les lignes horizontales que vous voulez à distances finies sous la première ligne horizontale, et l'une sous l'autre. Chacune de ces parties se trouve en effet à une certaine distance du vertex, autrement ce ne serait pas une ligne. Supposons que cette distance est 'a'. Alors il y a des sections analogues aux distances $1/2a$, $1/4a$, $1/8a$, $1/16a$, au dessus du vertex, et ainsi de suite, à l'infini. Par conséquent il n'est pas vrai qu'il doit avoir une première partie (W.2.210).

La pensée et ses objets se produisent à travers d'un système relationnel de renvois où une pensée est traduite par une autre. Ce processus n'a ni commencement ni fin, comme le montre l'exemple du triangle à l'envers peu à peu submergé par de l'eau. Celui-ci se discerne à partir des lignes horizontales imaginées à partir d'une première ligne horizontale que nous avons tracée. Ces lignes imaginées représentent le degré d'immersion du triangle équivalent aux différentes cognitions d'une hypothétique chose en soi, représentée par le sommet idéal du triangle, l'interprétant final. Entre une ligne et le vertex, il est possible d'introduire une infinité d'autres lignes, chacune ayant tendance à

atteindre le sommet, mais ne pouvant pas en réalité, puisque sinon le monde ne se manifesterait que dans la *Thirdness*, dans la « *presentness* », laissant de côté la « *living influence* » (CP.7.467), l'ensemble de connexions *transuasive*s, les itération/dés-itérations, comme nous pouvons l'observer dans le modèle annulaire de la sémiotique que nous étudierons par la suite pour expliquer les deux plans d'interférence avec le réel, c'est-à-dire le plan logique-inférentiel et le plan pragmatique. En effet, Peirce affirme que ces lignes peuvent disparaître car ce qui importe réellement est la continuité. En même temps, toutes ces lignes ne pourront acquérir aucune valeur avant que l'une d'entre elles ne réussisse à se fixer dans une mi-cadence, et instaure un habitus. Nous avons articulé ces deux dimensions avec les III^{ème} et IV^{ème} caractères de la doctrine critique du sens commun.

Il n'existe même pas un second, ni un troisième, ni un quatrième, ni un dernier état. Il n'existe pas plusieurs états successifs qui s'enchevêtrent les uns dans les autres. Ainsi, la connaissance n'est pas composée d'états qui se succèdent comme des briques d'idées qui reflètent des états externes : la connaissance se développe comme un continuum. Ce continuum n'est pas fait de choses mais de signes qui sont potentiellement des entités monadiques car leur essence est le renvoi continu à d'autres signes. Les signifiés ne sont pas des états, ni des « états mentaux », comme l'écrit Peirce (W.2.191). Les signifiés n'existent pas en soi, mais en tant qu'« être pour », ils transitent en s'adressant ailleurs. La continuité n'est pas une somme à l'infini de parties finies, mais implique des connexions interrompues où chaque élément renvoie à un autre dans un parcours jamais pleinement accompli, et cependant continûment re-parcourue. Ainsi, la « continuité est précisément quelque chose dans laquelle chaque partie possède à son tour des parties » (W.2.256)



Il apparaît ainsi que le modèle triangulaire de la sémiosis est incompatible avec le sinéjisme peircien. En nous basant sur les considérations de Zalamea à propos du Sphinx, nous proposons comme modèle illustratif cet anneau, plutôt qu'un triangle, qui se compose en d'infinis nœuds (les flèches) qui ne font pas partie intégrante de l'anneau, car ces flèches sont des connexions transuasive qui tendent vers l'unité de l'anneau. C'est pourquoi même si le signifié ne se produit qu'à travers un signe dans le signe (dans la totalité de l'anneau, des effets), comme l'illustre la quatrième incapacité cognitive, au niveau pragmatique, il se produit une métabole vivante, une synapse, une exotopie (que les graphes veulent saisir par leur écriture rythmée).

Zalamea fait une remarque intéressante concernant l'étymologie du terme Sphinx [Zalamea 2008b], du grec 'Σφίγξ', 'sphingein', qui signifie rétrécir, lier, nouer ; de cette étymologie dérive le mot utilisé pour décrire le muscle annulaire qui ferme l'anus : le sphincter. Le savoir n'est pas un processus créatif car il est dans une structure ouverte, comme le prétend la sémiotique qui se base sur un modèle différé et interprétational. Au contraire, il est créatif car il est « noué » c'est-à-dire que le savoir est composé d'éléments mis en relation (comme Peirce le démontre dans sa théorie sur le diagramme, où il est possible d'apercevoir dans l'enchevêtrement de lignes des perspectives non présentes dans les prémisses). Démêler les nœuds, les éléments mis en relation, les devinettes du Sphinx constituent le fondement, selon Zalamea, du travail de Peirce. Peirce élabore un système épistémologique qui présente les éléments comme noués, comme les catégories phanéroscopiques et sa théorie relationnelle. En même temps, Peirce défait ces nœuds au travers, par exemple, du regard phanéroscopique qui scrute. Nous verrons comment, pour

Peirce, le savoir est un élan et en même temps une retombée, *habit-taking* et *habit-change* ; ou encore, comment l'abduction est une rétroduction, comme l'illustrent les allers-retours représentés par les flèches à double sens sur le schéma. Cependant, Peirce ne se trouve pas dans la situation de Pénélope qui tisse le jour et défait le soir ce qu'elle a tissé pour tromper les sémioticiens. Il ne cache pas la vérité, ni ne retarde sa révélation, en attendant l'arrivée d'Ulysse (c'est-à-dire de l'interprétant).

L'interprétant ne constitue pas un point final car le flux de la pensée ne s'interrompt jamais. Cet anneau permet de montrer que les interprétants (i) font une chaîne, se lient et s'entrecroisent dans une succession ininterrompue, au sein de laquelle le flux des pensées ne s'interrompt jamais en se portant vers plusieurs directions, procédant par des petits mouvements infinitésimaux (ceux-ci sont représentés par les flèches) jusqu'à atteindre des constructions conceptuelles complexes (qui sont représentées par l'étoile et les autres figures formées par les lignes). Ce déploiement du rationnel implique que, comme le montre Peirce, le plus frappant dans une nouvelle expérience n'est jamais une chose instantanée, mais un évènement qui prend du temps et qui se développe dans un processus continu (W.2.224). De cette manière, un processus qui s'accomplit sous-tend toujours un entrecroisement de milliers de processus moins définis (comme Peirce le démontre dans sa Loi de l'Esprit) :

Dans mon état mental, il n'existe aucun instant où il y a des cognitions ou représentations, mais il existe dans la relation entre mes états mentaux en divers instants. Bref, l'immédiat, ce qui n'est pas susceptible d'être médiatisé, constitue un courant incessant dans le cours de nos vies (W.2.227).

Cette graduation infinitésimale met en évidence que chaque processus qui s'accomplit n'est que le germe d'un autre processus qui se développe. Comme le montre Peirce, « il n'y a aucun moment où il n'existe pas une pensée appartenant à cette série qui soit subséquemment interprétée par une autre pensée qui l'interprète ou la répète. C'est pourquoi il n'existe pas d'exception à loi en vertu de laquelle chaque signe-de-pensée est interprété par le signe-de-pensée suivant. » (W.2.224).

Au centre de cet anneau, nous situons l'objet peircien non pas comme centre de gravitation, mais comme centre de variation. En effet, comme le dit Peirce, la relation signe-objet n'est pas donnée pour toujours, mais est définie par une perspective, un rapport interprétatif, un *ground*. Ce qui signifie que l'objet n'est pas quelque chose de précis, mais tout simplement ce quelque chose auquel le signe renvoie. L'objet est ainsi un point où les flux convergent, puisqu'il est continûment percé, transpercé, « transuasé » – terme que nous proposons en référence aux termes de Peirce : « traduction, transaction, transfusion, transcendantal, etc. » (CP. 2.89). De cette manière, les connexions transuasives n'empêchent pas que l'objet se situe en tant qu'objet absolu du savoir. Non

pas parce ces connexions cherchent à déconstruire l'objet, mais parce que la sémiologie déstabilise à l'objet, le soumet à la critique. Ce faisant la sémiologie potentialise aussi à l'objet, comme nous le verrons dans le chapitre où nous aborderons la faillibilité.

3.5.3. Troisième erreur : l'infini ne signifie ne jamais rejoindre les signifiés – le paradoxe de Zénon (CP.6.177)

Nous allons à présent parler du paradoxe de Zénon, celui d'Achille et de la tortue. « Les problématiques logiques » de ce paradoxe sont identiques aux problématiques posées dans l'exemple du triangle à l'envers (CP.5.263). Achille ne rejoint jamais la tortue malgré sa rapidité légendaire. Achille a accordé à la tortue un temps d'avance : avant de parcourir le trajet qui le sépare de la tortue, Achille doit parcourir $1/16^e$, $1/8^e$, $1/4^e$ du parcours et, comme le dit Tiercelin, ainsi de suite, à l'infini.

Achille est renvoyé à un processus infini en vertu duquel en parcourant des distances définies dans un temps fini, en réalité il ne bouge pas. Il est contraint à traverser dans un temps fini une distance égale à la somme d'un nombre infini de parties finies. Achille ne rejoindra donc jamais la tortue puisque celui qui a les jambes rapides, pour arriver à mi-chemin, doit avant parcourir la moitié de la moitié, et après la moitié de la moitié de la moitié et ainsi de suite, à l'infini.

Nous ne pouvons pas penser que l'infini signifie ne jamais atteindre les signifiés. En réalité, Achille est capable de rejoindre la tortue, (même si cela peut sembler extraordinaire à un sémioticien de la différence), à chaque fois qu'il veut, comme l'expérience nous le montre toujours : « nous ne devons pas être entraîné par l'expression "sans fin" dans la bêtise d'Achille et de la tortue » [Peirce 1902]. Le renvoi à l'infini n'est pas un processus qui noie toute compréhension possible dans un triangle de renvois continus, comme le souhaite la sémiotique de Tiercelin, pour qui les signifiés tournent toujours à l'intérieur d'un triangle bouclé. En effet, une partie de la dérive interprétationnelle du néo-pragmatisme croit naïvement ne peut pas atteindre la tortue. Cet infini n'implique pas qu'Achille ne puisse jamais rejoindre la tortue. Notre expérience, qui est l'authentique ciment qui lie la relation signique-symbolique, n'est pas isolée du triangle des interprétations infinies. Cet infini connecte toutefois les signifiés avec les pratiques vivantes à l'intérieur desquelles celui-ci est toujours actualisé en tant que limite projective de nos actions par lesquelles nous parcourons la distance qui nous sépare des objets de nos pratiques.

Deuxième Chapitre

Programme de Recherche

I. Questions initiales

Nous passons en revue les questions initiales suscitées par notre méta analyse afin de construire la carte conceptuelle de notre recherche :

1. En premier lieu, une difficulté est apparue lorsque nous avons étudié différents auteurs, sur la question de déterminer comment relier convenablement les deux plans dans lesquels se développe la sémiotique. Pour procéder à ce lien, la plupart des auteurs se basent sur un seul niveau, l'inférentiel, attribuant au pragmatisme un rôle dynamique qui favorise l'éclosion des signifiés. Pour dire les choses autrement, nombre d'auteurs considèrent que la potentialité est une ouverture des signifiés qui doivent nécessairement être appuyés par la *thirdness*. Pour notre part, nous considérons au contraire qu'une ouverture engendre seulement des ouvertures.

2. Les auteurs que nous avons abordés conçoivent, en général, la sémiotique comme un modèle à deux temps : selon eux, vient dans un premier temps la potentialité, puis l'ouverture et après, la clôture des signifiés. Mais selon nous, la perspective change si nous prenons en compte ces deux citations : « Law begets law ; and chance begets chance » (CP.7.521) ou « chance begets order » (CP.6.297). La première citation nous conduit à un modèle sinéjiste, la deuxième à un modèle à deux temps, dans lequel le hasard existe et joue un rôle, venant après l'ordre. Dans ce modèle, vient ensuite le désordre de la *firstness* et enfin, la légalité de la *thirdness*.

3. Beaucoup d'auteurs ne comprennent pas la potentialité de la *firstness*. Elle n'est ni un niveau préverbal ni quelque chose qui donne du dynamisme à la sémiotique.. La *firstness* est en suspension. Elle n'est pas orientée vers la production des signifiés, vers la détermination. Cet aspect est fondamental si nous ne voulons pas concevoir un modèle à deux temps, qui viendrait contrecarrer le sinéjisme. Ainsi, pour Barrena, la *firstness* est « la base nécessaire pour les structures dyadiques et triadiques » [Barrena 2007:129].

4. La question de l'origine est essentielle et Peirce la situe dans l'espace catégoriel lorsqu'il étudie la relation entre l'être et la substance. Pour lui, l'origine

n'est pas la *firstness*, conçue comme base pour les autres structures. En effet, Peirce affirme que la substance est elle-même répliquée, signique. L'origine est dialogique, un transit de la pensée, une pensée (*logos*) en transit (*dia*).

5. Nous avons repéré que des auteurs comme Fissette se concentraient sur la signification à l'heure d'aborder le pragmatisme. Peirce s'exclame d'ailleurs, en disant: « On interprète toujours ? »... Mais justement, ce mécanisme d'interprétation nous porte à la philosophie analytique, laquelle selon plusieurs auteurs est très proche de celle Peirce.

6. Nous ne pouvons pas aborder le développement des catégories de manière matérielle car alors, le *representamen*, l'objet et l'interprétant seraient des éléments repérables dans n'importe quel phénomène soumis à une interprétation.

7. Des auteurs comme Verhaegen comprennent la praxis comme l'usage que nous faisons des concepts. Pour nous, le pragmatisme n'est pas du tout utilitariste.

8. Pour notre part, l'approche au concept de communauté ne nous satisfait aucunement. Beaucoup d'auteurs la considèrent comme une entité plus ou moins définie qui rend légitime une pratique ou une théorie. D'après nous, elle est une valeur pragmatique : la solidarité de pratiques interprétantes qui maintiennent en vie le flambeau de la vérité.

9. Peirce n'est pas du tout inter-subjectiviste. Ainsi, Calcaterra reconduit l'externalisme de Peirce à une sorte d'inter-subjectivisme proche du modèle de George Herbert Mead.

10. Dernière problématique soulevée : le vague n'est pas une conséquence de la circulation signique, de la sémiosis, comme c'est le cas dans le modèle de la différence de Derrida. Le vague est un élément ontologique de la sémiosis, qui nous éloigne de tout relativisme.

II. Problématique

Ce qui provoque toutes les complications que nous venons de passer en revue, est la difficulté à concevoir la notion de *firstness* comme quelque chose de « pré-orienté à ».

Cela provoque une réaction en chaîne des problèmes épistémologiques : la *firstness*, si elle est un processus « pré-orienté à », doit être arrêtée par la *thirdness* dans ses diverses figures : par la communauté qui établit une sorte de consensus, par l'interprétant qui arrête le processus et qui après l'élance (étant donné que la sémiotique doit être un processus ouvert). La *thirdness* devient donc une nécessité pour corriger les défauts du système, un réglage fonctionnel. En conclusion, elle ne constituerait donc pas, dans ce cas, un élément ontologique de la sémiotique, ni une partie venant confirmer la trivalence.

En outre, si la *firstness* est un niveau préverbal, nous la situons à un niveau premier, contrevenant les prémisses que ces auteurs établissent. La question de l'origine est d'ailleurs fondamentale chez Peirce.

Par ailleurs, si la *firstness* est le premier élément d'un processus, nous supposons qu'il doit arriver quelque chose après la *firstness*. En effet, nous sommes dans un modèle à deux temps qui se reproduit à tous les niveaux de la pensée peircienne. Nous avons la continuité et après la coupure. Nous avons la sémiotique infinie et après l'interprétant. De même, nous avons la continuité qui nécessite un peu de vaguete. Ou encore le sinéisme qui, après-coup, doit être équilibré par un peu de ticisme, pour une question de plasticité.

De là, concevoir la *firstness* comme la première étape du processus nous porte à la contingence hégélienne, à la « *presentness* ». Autrement dit, du fait que la sémiotique ouverte par la *firstness* ait besoin d'un ordre, d'une légalité, la vérité se situe dans la totalité des effets, dans la *thirdness* dit Peirce. Hegel en son temps, expliquait que c'était là la seule manière pour que soit vrai l'entier processus.

En termes peirciens : tout est vrai au moment où l'on arrive à la *thirdness*. Mais étant donné que l'on arrive toujours à la *thirdness* après être passé par la *firstness* et par la *secondness*, le fait d'y arriver nous apparaît nécessairement comme le seul critère de vérité. Pour dire les choses autrement, comme nous arrivons toujours à la *thirdness*, aucun critère de vérité autre que le fait même d'y parvenir n'a de sens.

Il n'existe pas d'alignement de trois catégories. Pourtant, il se produit dans la sémiotique un lien de continuité entre alignement et décalage, prenant la forme d'un dialogue continu. En vertu de celui-ci, tout alignement d'un mot avec une chose ne se produit pas suivant un rapport conventionnel ou logique-causal. Et pourtant, à chaque instant, nous sommes pris dans une trame de milliers des processus latents. C'est par cette idée que Peirce se démarque du modèle hégélien depuis *A New List of Categories*, ouvrage dans lequel il propose des dynamiques dialogiques capables de rendre à l'expérience toutes ses tonalités et tous ses rythmes à partir desquels se déploie le rationnel.

Pour étudier ce phénomène, nous commencerons par la notion de *firstness*, avant de poursuivre avec celle de *secondness* et enfin, celle de *thirdness*. Comme nous le voyons, il s'agit donc d'un processus clairement linéaire - caractéristique due à la matérialisation des catégories. La *thirdness* est en quelque sorte l'équivalent de la raison, tandis que la *secondness* est une étape où les choses sont davantage « dégénérées » et que la *firstness* est celle où les choses le sont plus encore.

La question se pose donc de savoir où se trouve la plasticité dans un tel modèle. Notre pensée peut-elle être plastique si nos processus sémiotiques sont si linéaires ?

III. Hypothèses

Pourquoi cette vision linéaire de la sémiotique ? Si l'on est venu à cette vision, c'est parce que l'on ne comprend pas le pragmatisme peircien, et que de ce fait, les auteurs ont préféré le matérialiser. Pourtant, le pragmatisme n'a rien à voir avec les signifiés dont nous usons. Peirce conçoit deux niveaux dans la sémiotique qui sont organiquement liés et confondus : le plan logique-inférentiel et le plan pragmatique. Deux plans dans lesquels Peirce fait discourir dialectiquement (*secondness*) ses concepts. Il n'y a pas que Peirce à avoir introduit le plan pragmatique pour rendre le processus plus dynamique. En outre, le vague n'est pas une conséquence de la sémiotique. En réalité, le pragmatisme est ontologique par rapport à la sémiotique, tandis que le vague est un aspect ontologique de la sémiotique. Autrement dit, le néant fait partie de l'être. De là, Peirce a situé le corrélat dans l'espace catégoriel comme expérience originelle.

Nous devons donc étudier les rapports dialogiques (*secondness*) entre ces deux plans d'interférence avec le réel : la *firstness* et la *thirdness*. Nous comprendrons ainsi comment Peirce articule ces éléments de manière dynamique et non pas linéaire (avec l'arrivée d'une chose puis logiquement et obligatoirement d'une autre). L'essence de la pensée est de fuir le syllogisme, car elle possède quelque chose de plus qui se trouve, comme disait Peirce, dans la loi de l'esprit. Cette essence est excédante et exotopique, ajoute Bakhtine.

Peirce introduit alors l'idée « des dynamiques dialogiques » que nous retrouverons tout au long de son œuvre, et qui rythment la linéarité de la pensée. De ce fait, dans les chapitres suivants, nous aborderons les graphes existentiels, non pas comme un concept élaboré par Peirce à la fin de sa carrière. Mais comme une prolongation des inquiétudes que l'auteur mettait déjà en lumière dans ses premiers écrits.

Ainsi, dans *A new List of Categories*, Peirce mit en mouvement les catégories à travers une structure dynamique logique, à partir de laquelle surgissent de manière autocontrôlée les catégories sémiotiques. De manière autocontrôlée signifiant dialogique.

Pour Peirce, les éléments du raisonnement ne sont introduits les uns après les autres ; ils sont confondus comme le mouvement des pièces d'échec avec la matérialité de celles-ci. De ce fait, il se produit toujours des allers-retours, des abductions-réductions qui empêchent à la parole monologique de s'installer dans une position panoptique.

Peirce veut une pensée désorientée et non pas une pensée qui soit mise dans les rails d'un raisonnement totalisant. Pour lui, la pensée ne peut pas nous renvoyer une image de totalité depuis notre position panoptique. Peirce redonne en cela une certaine importance aux fragments (il définit d'ailleurs l'icône comme un fragment), auxquels la cosmologie spinozienne conférait déjà une valeur.

Ces fragments ne doivent pas s'assimiler à la totalité, de la même manière que, dans un exemple donné par Peirce et sur lequel nous reviendrons abondamment, la ligne de craie ne doit pas s'assimiler à la continuité du tableau. Peirce confère de cette manière une importance capitale à la pensée résiduelle, de la même manière qu'une puissante tradition épistémologique contemporaine (Warburg, Cauchy, Benjamin), comme le disait Zalamea.

Comme nous le voyons, le concept de pensée fragmentaire (ou iconique) est essentiel dans les Graphes Existentiels. Les coupures réalisées sur le corps graphique ne visent pas à le discrétiser. Elles ne prétendent pas non plus établir un parcours de raisonnement logique libre des incongruités. Ces coupures possèdent pourtant un sens éminemment phanéroscopique, qui est la base du pragmatisme peircien.

IV. Programme de recherche

Dans cette partie, nous allons aborder les dynamiques dialogiques-réfractaires que Peirce met en acte pour éviter tout modèle linéaire qui discréditerait la pensée en lui retirant son caractère vivant. Si la pensée est orientée par la réalisation d'un but, si la *firstness* doit trouver enfin le réglage fonctionnel de la *thirdness*, où est donc le caractère créatif de l'action mentale ?

Nous avons conclu dans la section portant sur « l'état de la recherche », que Peirce mettait en acte deux plans d'interférence signique avec le réel : le plan logique-inférentiel et le plan pragmatique. Le point central de cette recherche vise à découvrir comment Peirce renoue ces deux plans sans que ces derniers perdent leur caractère originel. Il n'existe pas, en premier lieu, le niveau logique-inférentiel et, en second lieu, le niveau pragmatique qui donnerait du dynamisme au premier. De la même manière, un raisonnement n'est pas ouvert par une abduction qui doit après-coup, être définie par des

inductions et par des déductions. Il faut concevoir le modèle peircien comme sinéjiste et non pas comme un modèle à deux temps.

Les Graphes Existentiels ne sont pas apparus du jour au lendemain dans l'œuvre de Peirce. Ils correspondent à ce besoin de donner rythme aux relations linéaires que nous pouvons déjà apercevoir dans l'interaction entre l'être et la substance dans l'espace catégoriel. Les relations dialogiques entre le recto et le verso, entre la section Alpha et Gamma des graphes se déploient sous le même patron que les rapports entre abduction et rétroduction. Le dialogue profond entre le graphiste et le grapheus face à la feuille blanche démontre qu'à l'origine de toute relation, se produit une syntonisation plus proche du langage musical que de nos langages logiques-définitoires.

Ainsi, les différentes textures et couleurs appliquées sur la feuille blanche sont-elles des éléments de distorsion qui permettent toutefois de rester dans la continuité plastique de la feuille. En cela, la succession de l'*habit-taking* et *habit-change* n'est pas linéaire. En conclusion de quoi, il ne se produit pas l'assomption des habitus et, sitôt après, les modifications, mais une synergie de tous ces éléments dans une mi-cadence.

Les graphes ne sont pas non plus un fait isolé du contexte intellectuel de Peirce. Ainsi, le dialogue entre le graphiste et le grapheus nous renvoie-t-il irrémédiablement à l'interaction nietzschéenne entre la sphère dionysiaque et la sphère apollinaire, ou au dialogue entre auteur et héros chez Bakhtine. D'ailleurs, comme nous le verrons dans le premier chapitre, la quête d'une écriture vitale est apparue chez des auteurs immédiatement postérieurs à Peirce, comme Artaud, Macluhan ou Havelock.

Une fois que nous aurons connecté les graphes avec le contexte intellectuel de l'époque, nous devrons situer ce dernier dans l'œuvre de Peirce. Pour ce faire, nous présenterons deux dynamiques dialogiques-réfractaires qui nous permettront de comprendre l'interaction entre recto et verso. À ce stade, nous étudierons les relations entre abduction et rétroduction, et aborderons le concept de transit continu à travers l'exemple peircien du tableau et de la craie. De là, le dialogue entre *habit-taking* et *habit-change* nous fera approfondir la question du caractère pragmatique de la pensée peircienne, loin de toute approche interprétative.

Nous poursuivrons ce travail avec un chapitre introductif qui expliquera la construction d'un graphe. Ce faisant, nous dégagerons des thèmes importants présents non seulement dans les graphes, mais aussi dans toute la pensée peircienne comme : l'importance de l'éthique, les relations entre possibilité et existence, le concept dialogique d'origine, le problème de la matérialité de la *firstness*, le concept de phanéron et celui de téridentité qui réaffirme le caractère triadique du signe.

Aucun auteur n'ayant abordé les graphes dans une perspective philosophique et sémiotique (exception faite de Zalamea dans son dernier livre paru en 2010), nous devons par la suite, construire notre propre champ épistémologique. Nous verrons alors que les graphes ont toujours été abordés comme un raisonnement logique ayant pour but de comprendre les relations entre des prémisses et des conclusions. Peirce, pour sa part, commença son approche des graphes en critiquant durement l'analyse logique. Il affirma même que les logiciens étaient les personnes les plus obtuses du monde. Les graphes répondent pourtant à un intérêt philosophique-épistémologique. Ils essaient de véhiculer l'expérience de l'inscribilité, de la *firstness*. C'est la raison pour laquelle ce chapitre introductif évoquera l'ensemble des thèmes qui seront abordés dans les chapitres suivants.

Par la suite, nous étudierons le dialogue entre être et substance au sein de l'espace catégoriel. Au sortir de ce chapitre, nous nous replongerons dans les graphes, ce qui nous permettra de démontrer que les premiers écrits de Peirce contenaient déjà les premiers germes de la dynamique dialogique-réfractaire des graphes.

À ce stade, nous étudierons le concept de *ground*. Certains auteurs abordent ce concept sous un angle matérialiste. Nous pensons pour notre part, qu'il est phanéroscopique : le *ground* est une apertures, mais qui n'est pas une ouverture à quelque chose qui viendra après. Le *ground* n'est pas non plus une aire qui, une fois découverte, peut être démarquée par l'interprétant, car la qualité n'est pas l'une des perspectives qui possède un objet. L'être ne délimite pas la substance. En quoi le modèle de Peirce est un modèle sinéjiste et non pas un modèle à deux temps.

La qualité, la substance et le *ground* sont toutefois des possibilités qui doivent rester des possibilités, et qui ne doivent pas s'actualiser. Cette ligne de pensée est la base pour comprendre les incisions graphiques réalisées sur la feuille blanche : des coupures sans commande, sans direction. Cela ne signifie pas que les coupures sont réalisées de manière hasardeuse, mais cela signifie qu'elles possèdent un sens phanéroscopique : la perception de quelque chose comme support de représentation est la condition première de toute inscription.

Cette relation conflictuelle entre liberté et nécessité sera le noyau même du chapitre suivant, qui abordera l'interaction dialogique entre auteur et héros. Cela nous servira à comprendre la dynamique réfractaire qui subsiste entre le graphiste et le grapheus. Dans ce chapitre, nous essayerons également de comprendre l'action politique que mène la lutte contre la parole monologique et qui instaure des concepts dans le seuil, ce que Peirce nomme la démarche théorique.

Nous verrons par la suite qu'il nous est impossible de nous positionner dans la parole monologique de l'auteur qui fait que son héros subit de manière passive les actions, même lorsque celles-ci sont positives. Le fait que l'auteur confère à son héros la capacité de surmonter les difficultés du destin ne fait pas du héros un être actif. En effet, le héros ne prend pas réellement la parole, mais il jouit d'une position extra-localisée que l'auteur lui donne. De la même manière, le fait que les Études Culturelles accordent une capacité créative au public, ne fait pas du public des êtres libres. Comme le démontre Miguel Ferreira, plusieurs auteurs postmodernes s'abritent derrière un sujet autoréflexif qui impose un code de sens qui nous situe comme des personnages ineptes ou indifférents, incapables de prendre conscience de la vie [Ferreira 2005]. Ces auteurs culturalistes et postmodernes (Giddens, Lash, Luhmann, Taylor) finissent d'ailleurs par affirmer que le sujet possède la réflexivité. Celle-ci serait une qualité supplémentaire de l'investigation sociologique, une sorte de clairvoyance qui nous permettrait de nous élever au-dessus de l'ingénuité générale des sujets qui seraient seulement inconsciemment réflexifs. Ces sociologues postulent en outre que la réflexivité serait un attribut singulier que posséderaient les observateurs privilégiés par rapport aux sujets qu'ils étudient.

La perversion s'origine à partir des prémisses d'une supériorité cognitive de la réflexivité sociologique, ce qui constitue une perspective positiviste. Les prémisses partent de l'idée qu'il existe un ordre intelligible, une structure qu'il est possible de dévoiler, un ordre social caché sous une apparence plutôt chaotique. En cela, la réflexivité serait donc le critère d'ordonnement. Pour ces auteurs, en effet, les sujets sociaux agissent guidés par une réflexivité naïve qui détermine leurs actions, appelé sens commun. Pour eux, le mécanisme social est opaque. Mais voilà qu'est arrivé un déconstructiviste ou un postmoderne qui, en un sens, nous a sauvés des structures hégémoniques, de notre *blanchité* [Cervulle, 2011], de notre sexualité, et même de notre pièce d'identité. Selon nous, ces postmodernistes ne font de la philosophie qu'avec le marteau, faisant de nous des héros ne pouvant répliquer à l'auteur omniscient.

Peirce et Bakhtine possèdent une vision démocratique qui restitue au sujet toute son intégrité morale. Bakhtine propose de reconquérir le seuil, depuis lequel il est possible de reconfigurer la réalité, par une parole dialogique afin de rendre au héros et à l'auteur, une parité de vision.

En outre, Bakhtine ne permet pas que l'auteur puisse seul reconquérir le seuil, même si c'est pour affirmer que le héros est le protagoniste de sa vie. Le héros préfère une parole instable et vivre dans le sous-sol (comme les personnages de Dostoïevski) plutôt que de subir la parole monologique de l'auteur. De la même manière, Peirce refuse toute coupure adressée à la solidification dans un raisonnement solide (*bedrock*), libre de toute

vagueté. Cet auteur affirme que pour être clair, il faut être vague, ajoutant que peu important les vérités irréfutables : il faut maintenir allumé le flambeau de la vérité.

Toutes ces réflexions confluent au concept de *musement*, noyau d'un chapitre postérieur qui s'arrêtera sur certains concepts dégagés. Ici nous verrons comment Peirce établit les principes d'une éthique clairement épicurienne. Nous verrons aussi qu'il est impossible d'aboutir à cette image de totalité que Bakhtine veut imposer selon une dynamique monologique. Mais qu'en revanche, nous pouvons goûter le monde en savourant les trois univers d'expérience. De cette manière, Peirce nous dépossède de cette parole totalisante qu'il ose déconstruire, en disant que rien n'est essentiel et que tout est une stratégie de pouvoir pouvant être renversée par l'établissement de concepts moins essentiels que d'autres.

Le chapitre dédié à l'interaction entre le graphiste et le grapheus profitera de ces réflexions. Ici nous développerons certaines idées essentielles dégagées de notre « état de la recherche ». Parmi ces idées, figurent le modèle du transit continu qui permet d'éviter toute structure à deux temps ; le problème de l'origine comme réplique ou dialogue ; ou encore l'interaction entre les deux dimensions dans lesquelles se développe la sémiotique. Pour développer nos réflexions, nous nous servons de l'exemple de l'improvisation jazzistique car le jazzman qui improvise est comme le graphiste et le grapheus qui incisent sur la feuille blanche, comme le compteur qui lit un ouvrage pour la première fois, ou l'architecte qui tire des lignes avant même d'avoir imaginé à quoi pourrait ressembler son édifice.

Le chapitre suivant, situé juste au milieu de la thèse, sera nodal. Nous essaierons d'y renouer le signifié logique à la vie réelle des discours grâce au concept de syntonisation. Ainsi, nous entrerons au cœur du pragmatisme peircien.

Par la suite, un chapitre sera consacré à l'*Agency of the Scripture* qui théoriserait et approfondirait toutes ces idées esquissées, mais de manière plus technique. Ici, nous verrons en quoi les graphes sont une écriture censée véhiculer l'action du *scribing*, et la notion d'inscribibilité. Peirce établit l'inscribibilité comme principe de vérité, ce qui démontre sa vision profondément phanéroscopique. De là, nous étudierons les transits continus entre la section alpha et gamma, entre recto et verso.

Ces transits sont rendus possibles par la richesse et la fertilité d'une démarche plastique basée sur un langage rythmique. Nous verrons que les couleurs et les textures permettent de passer d'une section à une autre sans perdre la continuité, l'originalité et la plasticité du raisonnement. Peirce explique cette action plastique par le concept de livre de feuilles. Ces actions plastiques se réalisent à travers deux processus : l'un

d'abstraction, l'autre de dématérialisation. Par le biais de ces processus, le graphiste adjoint le caractère endoporeutique de la pensée qui est iconisé par la ligne d'identité qui finit par absoudre les concepts, conformant ainsi le graphe de la teridentité.

Le chapitre suivant approfondira la question de l'éthique épicurienne de Peirce dans les graphos. Cette éthique est pratique (ou pragmaticiste) et non pas théorique. À partir de l'application des autres trois points nodaux de la recherche (les transits continus, la dynamique dialogique-réfractaire et l'inscribilité) aux trois éléments qui constituent la sémosis (signe, objet et interprétant), nous esquisserons trois actions que le graphiste doit appliquer sur la feuille blanche afin que son action puisse être éthique : perméabiliser la membrane du signe, potentialiser l'objet et être interprétant dans le *long run* de la pensée.

Peirce explique que l'instauration d'une dynamique dialogique-réfractaire évite que les concepts s'instaurent en tant qu'entités solidifiées (*bedrock*). À la base de cette dynamique, se situe l'action, le scribing et l'expérience. C'est cette dernière (et non pas le logos) qui établit les parcours graphiques possibles à l'interne des graphes.

Le graphiste incise la feuille blanche, ce qui évite que « la chair du signe » ne se raidisse en fixant le recto et le verso comme deux réalités contraposées. Pour ce faire, nous ne pouvons pas déconstruire nos objets de recherche. Au contraire, nous devons les potentialiser. Ce qui veut dire qu'il faut potentialiser leur mise à distance (et donc leur caractère signique). De cette manière, en perturbant tout le temps les objets du savoir par le biais de la critique (comme le démontre d'ailleurs Foucault), nous ne permettons pas à ces mêmes objets de se situer comme des objets absolus du savoir. Dans ce sens, l'éthique peircienne est aussi faillibiliste.

Cette perturbation continue opérée par les coupures sur le corps graphique évite que celui-ci ne soit raidi par les cartes définitoires des fonctions établies par l'ordre logique. Nous devons pourtant, à travers des actions plastiques continues, activer le caractère que Peirce établit comme première caractéristique du graphe : il est le « *Moving Picture* » de la pensée.

À ce sujet, nous opposerons deux concepts : celui d'autopsie et celui d'anatomie dansante. Ce dernier concept nous aidera à approfondir une notion essentielle chez Peirce : celle de coupure. Nous verrons que Peirce ne réalise pas de coupures sur le corps graphique en suivant une direction logique. Mais à partir de là, traiter les graphes comme des entités essayant de clarifier les relations entre prémisses et conclusions serait une erreur. Pourtant, ces coupures suivent un sens phanéroscopique.

Le chapitre suivant résoudra à travers l'écriture des graphes, le problème qui se pose lorsque l'on en vient à aborder les transits-continus : la relation entre continu et vague,

entre le thème et la variation, entre *habit-taking* et *habit-change*. Nous ne pouvons pas concevoir un modèle à deux temps et dire tout simplement qu'il existe une continuité suivie de points vagues qui discrétisent le continu. Même si pour donner du dynamisme à la démarche, nous affirmons que cette vagueté crée des interstices où la créativité émerge. L'hypothèse sinéjiste peircienne assume que la vague est ontologique au continu, et non pas quelque chose qui donne plus de dynamisme à la démarche.

Mais comment est-il possible que la continuité soit en même temps définie comme vague ? Pour répondre à cette question, nous verrons qu'il est possible de concevoir une certaine identité ou continuité du graphe, même si le corps graphique est toujours incisé, démembré, coupé. Nous verrons ensuite comment la feuille blanche s'installe dans cette dynamique continue et réfractaire en tant que motilité, base de la dynamique réfractaire des graphes. Par la suite, nous étudierons comment l'interprétant assure les transits continus par son unité. Et de là, nous verrons comment nous devons concevoir le verso de la feuille, qui représente la possibilité, en respectant toujours le principe de transit continu et sans que la possibilité perde de son originalité. Autrement dit, sans rendre matérielle la possibilité.

Dans le cadre des relations dialogiques-réfractaires entre recto et verso, abduction et rétroduction, *habit-taking* et *habit-change*, continuité et vague, nous arriverons au dernier chapitre qui s'approchera de l'épistémologie peircienne. Nous aborderons alors la place de la créativité dans un système qui conçoit que la connaissance puisse à la fois être nouvelle et en même temps déjà définie. Pour développer cette idée, nous montrerons comment Peirce a développé à travers son concept de rétroduction, la doctrine de l'anamnèse platonicienne.

V. Méthode

Nous utilisons la méthode philosophique. Nous avons tout d'abord lu et analysé de manière critique des auteurs peirciens. Ensuite nous avons repéré des espaces de conflit ou de faiblesses afin de pouvoir élaborer le champ épistémologique de notre recherche. Dans ce champ conceptuel nous avons trouvé une niche transversale dans laquelle développer notre recherche. Nous avons repéré des Manuscrits peu exploités autant à l'Università degli Studi de Milan qu'à l'Universidad de Navarra.

Dans cette étude, nous avons évité d'adopter d'approche inductive. En effet, notre projet initial était celui d'appliquer la théorie peircienne de signes à l'analyse des textes télévisuels. Pour ce faire, nous avons voulu construire notre propre parcours

méthodologique à partir des textes originaux de Peirce au lieu de manuels de sémiotique, ce qui aurait été bien plus facile. Bien que nous ayons repéré des défaillances fondamentales dans les approches critiques faites à Peirce que nous n'avons pas pu ignorer et que les propres textes de Peirce démentaient, les confrontations trouvées sur ce point ont été une voie prolifique pour notre recherche.

Alors que nous avons repéré des défaillances fondamentales dans les approches critiques faites à Peirce que nous n'avons pas pu ignorer et que les propres textes de Peirce démentaient. Nous avons trouvé dans ce point de confrontation une voie prolifique pour notre recherche.

Troisième Chapitre

Introduction aux Graphes Existentiels

I. Contexte intellectuel des graphes : à la recherche d'une écriture vitale

Macluhan estime que l'écriture alphabétique a produit une isolation de l'écriture en soi, objectivant, « fétichisant » et momifiant celle-ci. Ce processus, selon l'auteur, aurait instauré un habitus visuel ayant généré le monde d'avant (entendons par là, le monde d'avant l'apparition des graphes), mais aussi la relation linéaire et autoréflexive de l'homme avec le monde. En cela, Macluhan, tout comme Peirce, était très en accord avec les courants vitalistes de son temps. Rappelons à ce sujet Nietzsche et sa référence aux momies conceptuelles.

Avec la pratique de l'écriture alphabétique, la séquence graphique est devenue entièrement phonétique ; autrement dit, elle est devenue porte-voix, signe indifférent et intrinsèquement insignifiant du pur son linguistique. L'écriture est ainsi devenue, comme l'affirma Derrida, « signe du signe », médiation de la médiation [Derrida 1967a:28]. En cela, la graphie a perdu toute indépendance par rapport à la langue ; elle est devenue assujettie au discours.

Par ailleurs, dès que la graphie est devenue un porte-voix, que le son linguistique s'est reflété ponctuellement et qu'en somme, il est devenu le produit, la séquence graphique s'est rendue autonome et indépendante par rapport à la langue parlée, à la parole orale, consentant ainsi une dissociation entre l'œil et l'oreille dans la praxis de l'écriture et de la lecture. Ce deuxième aspect est le proprio de l'action alphabétique d'après Macluhan, pour qui :

Le son et le signe de l'alphabet phonétique ne sont en aucune relation ou interaction dynamique : l'un est à la place de l'autre, tout simplement. Tous les deux sont exempts de n'importe quelle relation ou interaction dynamique. Le discours oral, résonant, est brisé en morceaux irréductibles et uniformes de sons sans signifiés, chacun lié à un signe grâce à une association arbitraire et à une orthographe uniforme. Au moyen d'une séquence continue des signes, les sons purs qui composent le discours sont représentés et liés à travers un seul sens isolé [la vue] [Macluhan 1994:49].

Quand le discours résonant est alphabétisé, c'est-à-dire muté en une séquence de purs signes graphiquement représentés par une séquence de purs signes, la ligne d'écriture s'autonomise par rapport à la référence au même discours résonant (qui est maintenant devenu autre chose), dissociant ainsi l'activité de la vue de celle de l'oreille. La vue est requise de manière isolée. En effet, la ligne alphabétique d'écriture nécessite un

traitement exclusivement visuel : « L'alphabet assigne une position suprême à la composante visuelle » [MacLuhan 1967:171].

Cette possibilité de dissociation est le secret de l'alphabet grec et la condition de civilisation. Rien n'a produit une explosion si radicale dans la structure sociale, que le dualisme entre la vue et le son, marquant la supériorité du composant visuel.

Il est évident que toutes les manifestations culturelles humaines, des peintures rupestres à l'art cybernétique, ont eu besoin d'une composant visuelle. Mais selon MacLuhan, dans ces manifestations non alphabétiques, la réponse visuelle n'était pas décontextualisée, ni isolée des autres sens. Les écritures non alphabétiques ont donc besoin d'une participation multi-sensorielle. Ce sont des formes synthétiques et synesthésiques : « Avec le contour des bandes dessinées animées, de la même manière qu'avec les peintures de la caverne nous nous trouvons dans une aire d'entrecroisement réciproque de tous les sens » [MacLuhan 1976:69]. Pour MacLuhan, les formes de communication non alphabétiques sont des formes à basse de définitions qui obligent à « un rôle actif et participatif » [MacLuhan 1976:72].

Partant de là, MacLuhan se met à analyser les différents types d'écriture ou représentations artistiques, mais en oubliant, d'après nous, de se centrer sur l'aspect central de ces pratiques : à savoir l'ouverture, la distance, le décalage. Ainsi, l'auteur canadien définit-il l'écriture chinoise comme « Gestalt Synthétique et non pas comme notre écriture, qui est une dissociation analytique des sens et des fonctions » [MacLuhan 1967:104].

Le code alphabétique est à ce point autosuffisant que toutes les données de la lecture sont contenues dans l'écriture. D'où l'apparition d'une décontextualisation de la tradition orale. Il suffit de parcourir visuellement la séquence linéaire des signes pour obtenir, à travers des opérations mécaniques, le son linguistique, et à partir de là, parvenir au signifié. À l'inverse, dans d'autres écritures comme la sémitique, on ne doit pas se décrocher du contexte acoustique-oral pour les reconnaître. Pourtant, l'écriture sémitique sollicite, pour sa décodification, la participation d'autres sens.

Havelock, un des auteurs fétiches de MacLuhan, met en évidence le caractère vide du support. Les lettres alphabétiques ne donnent « rien à penser » [Havelock 1987a:51] : elles s'annulent dans leur matérialité, agissant en tant que média pur du son atomisé, lequel se présente comme signifiant improductif du signifié. L'œil alphabétisé parcourt linéairement la séquence des lettres sans la regarder, sans y pénétrer et sans se glisser au-delà. Les yeux sont enfermés dans le vide, il n'existe rien à rechercher dans leur forme.

Cette forme est opaque et en même temps vide car il serait stupide de regarder les lettres, en cherchant dans celles-ci le signifié du texte. La forme est devenue indifférente et insensée à l'égard d'une réception visuelle simple et passive. L'œil dompté alphabétiquement se limite à recevoir visuellement la séquence des signes, changeant en sons les signifiés graphiques simples et joignant par cette voie le signifié. Comme nous le verrons, Peirce, avec ses graphes, veut pénétrer cette opacité, mettre à la lumière (phanéron) l'écriture, connecter l'œil à la main. Il veut que nous nous confrontions au moyen des graphos au moyen d'une lecture opératoire, et non pas tout simplement passive.

L'insignifiance intrinsèque du média alphabétique coïncide donc avec son pur caractère visuel. N'importe qui peut devenir lecteur d'un discours écrit alphabétiquement. De plus, le discours alphabétique peut être détaché de son ambitus de production et circuler librement, être consigné à la lecture de tous. Il devient alors objet de communication à distance ou virtuelle, autrement dit sans sujet. Le discours écrit en caractères alphabétiques est structurellement caractérisé, selon Derrida, par l'absence d'émetteur et par l'absence de destinataire [Derrida 1972:9]. Raison pour laquelle notre écriture est-elle démocratique et universelle, souligne De Kerckhove :

La différence essentielle entre les écritures sémitiques et les écritures gréco-romaines réside dans le fait que les premières sont fondées sur un système ouvert, qui demande la participation du lecteur pour fermer le cercle des signifiants, tandis que les deuxièmes représentent la chaîne complète des signifiants et, par conséquent, elles peuvent à la limite consentir de fixer la connaissance sans l'intermédiaire d'un lecteur privilégié [Kerckhove 1995:102].

Le fait que l'écriture sémitique soit oblique, et qu'ainsi, elle ne doive pas être lue de manière séquentielle, rend cette écriture plus synesthésique. L'invention de la consonne fait que l'alphabet transforme la langue parlée en un code simplement visuel et consent à avoir la ligne de l'écriture comme support exclusif et autonome de la signification.

Le caractère linéaire et sclérotique de notre écriture logique est un thème qui se retrouve chez Nietzsche, Deleuze et Peirce. Ce dernier plaide non pas pour une écriture, mais pour un *scribing* - une écriture sans écriture qui mène à l'aspect simplement gestuel, rythmique et rythmé, et qui rend compte de cette expérience originaire qui est la distance (ce niveau interstitiel originaire à partir duquel toutes les formes émergent selon une dynamique de réfraction, caractéristique principale des Graphos).

Macluhan, pour sa part, retombe dans le mythe de l'origine pure. Surtout quand il considère le langage comme un objet en soi, transcrit par la suite en caractères alphabétiques. Le langage en revanche, est vu comme le résultat d'une série de précisions réalisées par la transcription alphabétique, comme aurait pu le soutenir Peirce. Cela signifie qu'il ne faut pas se centrer sur les changements produits dans la société par la

parole, vue comme entité matérielle, mais que c'est la praxis d'écriture qui produit une série de distances. Comme l'affirme De Kerckhove, avec l'écriture, on se détache de la langue, on s'en distancie, on fait de l'écriture un signe de signe « *Omne symbolum de symbolo* » (CP.2.302), donnant place à un espace de manipulation, de relationnalité :

L'anthropologue américain Edward Hall affirme que la plus grande invention de l'homme n'est pas la roue, mais la parole. Avec cela, Hall ne veut pas dire la banalité selon laquelle la parole est effectivement le moyen technique le plus complexe et le plus flexible d'adaptation au contexte. Cependant l'invention réside dans le simple fait d'avoir découvert que l'on parle et que la parole qui sort du corps est, elle aussi, une production du sujet. Il faut, pour arriver à cette découverte, se détacher de la parole elle-même [...] Allant dans ce même sens, Leila Sebbar avance l'opinion selon laquelle sans écriture, on ne peut pas se détacher de la langue, car parler la propre langue, c'est « faire corps avec celle-ci ». Il est certain que le simple fait de mettre à distance la langue par rapport à la parole, mène à faire de la langue un outil et à s'en servir de manière non plus seulement relationnelle, comme dans la conversation, mais typiquement instrumentale » [Kerckhove 1995:23-24].

Les signes, les idées, les icônes ne sont pas des contenus de l'esprit, de petits dessins qui flottent dans notre esprit, attendant que nous les ressortissions pour organiser le monde. Les recherches sur la première incapacité cognitive le montraient déjà : « Nous n'avons aucun pouvoir d'introspection, mais toute notre connaissance du monde intérieur est dérivée par un raisonnement hypothétique de notre connaissance des faits extérieurs » (CP.5.265), par des connaissances antérieures, comme l'ont par la suite montré les études sur la deuxième incapacité.

Connaître équivaut à interpréter la chaîne des renvois signiques. Mais l'interprétation ne se configure pas comme un acte mental provenant de l'intimité de la conscience et adressé au monde qui est en face. Elle se révèle comme un processus signique et relationnel, qui trouve son espace propre à l'extérieur. De même, la connaissance est un signe externe qui s'identifie avec les mots, le langage, les diagrammes, ou mieux encore, avec l'iconicité de l'écriture dans laquelle la connaissance s'exprime.

Peirce estimait que l'homme lui-même n'est qu'un signe et il s'identifie totalement avec le langage et l'écriture qu'il utilise. Si la vérité, la connaissance et la réalité ne sont déterminables qu'en tant que processus sémiotiques, l'homme lui-même ne sera compréhensible qu'au travers des références sémiotiques.

Allant dans ce sens, Peirce se demande : quelle différence y-a-t-il entre l'homme et une parole ? Pas beaucoup, répond Peirce, car les paroles que l'homme utilise acquièrent de l'information et rejoignent ainsi la consistance logique, selon ce que les interprétants futurs diront à propos de nous. De cette manière :

le mot ou le signe que l'homme utilise est l'homme lui-même [...] Chaque pensée, en effet, est un signe, ou mieux encore, est un signe externe (CP.5.314). L'homme est lui-même un signe externe [...] Je considère l'homme sous le profil du signifié, et non pas comme organisme animal ou force brute (CP.5.315), mon langage est la somme totale de moi-même (CP.5.314) ; les limites de mon

langage signifient les limites de mon monde [Wittgenstein 2009:§5.6] affirmait Wittgenstein en harmonie avec l'auteur américain.

Homme, pensée et langage ont donc la même nature signique, ils sont des signes externes : non seulement l'homme est un signe externe (CP.5.315), mais il s'identifie totalement avec les signes externes, écrituraux ou phonétiques qu'il utilise. Que l'homme soit un signe externe implique de considérer l'homme sous le profil de sa vérité ultime qui, comme nous le savons, dépend de la décision ultime de la communauté (CP.5.316), autrement dit de cet état idéal d'information complète dans laquelle toute réalité devient adéquatement connue par l'interprétant final.

La pensée est ce qui est, à un moment donné, mais qui sera interprété dans le futur, par une pensée identique dans sa valeur, mais plus développée. Autrement dit, une pensée avec un sens exotopique, excédent, comme nous l'expliquera Bakhtine.

De cette manière, l'existence de la pensée actuelle, le signifié de l'homme actuel, dépend de ce qu'il sera au regard de la pensée future. Ce signifié, cette existence ne sont donc que potentiels, dépendant de la pensée future de la communauté (CP.5.316). C'est dans ce sens que l'homme deviendra sujet éthique à partir du moment où, selon Sara Barrena :

Son action sera consistante par rapport à un but dernier, qui est l'action autocontrôlée qui a besoin d'être comparée avec un idéal [Barrena 2007:178].

Il faut libérer le signe de son lien avec l'esprit, écrit Peirce, et l'accrocher à son propre iconisme originaire qui lui permettra de mettre en relation monde et pensée du monde. Ce qui se traduit par une inclination schématique et diagrammatique de représentations. Nous sommes situés dans le « *train of thought* » (CP.5.314), dans le *long run* de la pensée, qui est un courant sémiotique. Ces pensées, si elles sont surtout iconiques du fait de requérir notre sens de l'observation, nous obligent à accepter la conclusion de Peirce, à savoir « que notre esprit travaille de manière constante avec des diagrammes, [et] que tout le raisonnement nécessaire, sans exception est diagrammatique. [Ce qui signifie que] nous construisons un icône d'un état hypothétique de choses et nous procédons à son observation » (CP.5.162). Et l'auteur d'ajouter : « C'est seulement à travers les icônes que nous raisonnons, et les affirmations abstraites sont sans valeur dans le raisonnement si elles n'aident pas à construire des diagrammes » (CP.4.127).

C'est dans ce sens que Peirce donne de l'importance à la qualité matérielle du signe. Comme le montre bien Skagestad, Peirce souligne

la dépendance des pensées par rapport aux signes et donc aux véhicules signiques externes, qu'ils soient réels comme les livres, les feuilles et l'encre, ou dérivés comme l'alphabet, les notations logiques et mathématiques, ou toute autre instrumentation externe pour la production signique [Skagestad 2002].

Écrit Peirce :

À mon avis le fait d'affirmer que les pensées d'un écrivain vivant résident dans une copie imprimée d'un livre, est plus vrai que de dire qu'elles demeurent dans son cerveau (CP 7.364, 1902).

Wittgenstein traite aussi le problème du support de signification. L'auteur autrichien ne le considère pas comme un support matériel. Selon lui, la matérialité ne réside pas dans le support comme chose, comme véhicule des signifiés (comme c'était le cas chez Saussure), car c'est la nature véhiculaire du support qui lui donne la capacité de décentrer et ainsi, de se mettre en relation. Wittgenstein dit à ce sujet :

Je pense effectivement avec le stylo [...] le penser est quelque chose comme une activité de la main [...] quand nous pensons en écrivant [...] Si nous parlons encore du lieu dans lequel la pensée a lieu, nous pouvons dire que c'est la feuille sur laquelle nous écrivons ou la bouche qui parle [Wittgenstein 1978:13].

Ailleurs, Wittgenstein dira : « Je pense effectivement avec le stylo parce que ma tête ne sait rien de ce que ma main écrit » [Wittgenstein 1980:44]. Si nous allons à la recherche de la pensée, nous ne la trouverons jamais. Ce qui veut dire qu'il n'existe pas de pensée hors de sa formulation signique, hors d'une image qui la représente, hors de la distance qui l'investit :

La pensée est un processus symbolique. Peu importe où il a lieu pour que le processus ait lieu [Wittgenstein 1995:§44]. La pensée est une activité que nous réalisons à travers ses expressions, et elle dure ce que dure l'expression [Wittgenstein 1995:§63].

Comme nous le votons, dans le processus de penser, la pensée n'apparaît tout d'abord pas. Ce n'est que par la suite qu'elle est traduite en paroles et symboles. Il n'existe rien qui existe avant que la pensée soit mise dans les paroles ou dans les images [Wittgenstein 1995:§109].

La codification alphabétique détache, met à distance et rend abstrait l'aspect purement sonore du discours, et ce, tant au niveau du signifié qu'au niveau de l'épaisseur corporelle et phatique de la parole (qui se montre en tant qu'incarnation corporelle d'un son propre et pur, et que résidu spécifique de cette abstraction). Tandis que s'institue la parole-son (le son en soi) pure et idéale, émerge donc une parole phatique et empirique, se différenciant de la première. Toutes deux se distinguent du signifié pur et présent en lui-même (le signifié mental).

L'enregistrement alphabétique du discours rend donc visibles le langage, la complexité des paroles ainsi que les formes linguistiques pures qui composent le discours, et qui restent immuables, quelle que soit leur incarnation effective, contextuelle et communicative. C'est pourquoi, Havelock estime que : « Le langage, en se matérialisant, commence à devenir un objet d'observation et d'analyse » [Havelock 1987b:135].

Il n'existe donc pas de langage avant sa matérialisation alphabétique. C'est la transcription alphabétique qui fait apparaître un son-parole pur, coupé du geste vocal et du signifié, mettant ainsi en *being* (être) quelque chose comme le langage. À partir des dissociations opérées par la pratique alphabétique, la parole existe comme une chose diverse du geste linguistique et du signifié.

L'homme de l'oralité est privé de parole et de langage, parce qu'il ne les voit pas comme mis à distance - cette distance qui se voile dans la praxis consistant précisément en cette mise à distance. Cela implique que l'homme de l'oralité n'a rien à faire du langage et de la parole comme objets en soi, séparés et séparables de l'homme lui-même vu comme sujet parlant. De là apparaît le primat de la relationnalité dans l'institution des trois pôles de la *sémiosis*, cet axe relationnel qui instaure notre réalité.

Comme l'exprimait Peirce : « Ce n'est pas la similitude, celle qui cause l'association, mais c'est l'association, celle qui constitue la similitude » (CP.4.157). Il est vrai que jusqu'à ce que le langage institue la parole comme une chose en soi, celle-ci représentait une fonction, un geste, une modalité d'action du parlant. C'est la transcription alphabétique, productrice du langage, qui, en mettant ce même langage à distance, a permis de le présenter comme « phénomène tout-à-fait séparé de la personne qui l'utilise » [Havelock 1987b:140]. Nous allons, à présent, expliquer cette dynamique réfractaire en recourant à plusieurs exemples.

Reflétant le discours dans une chaîne graphique, la praxis alphabétique l'exhibe, le met à la lumière (phanéron) dans sa distance par rapport au parlant et, en le distanciant, le met à la disposition du parlant lui-même comme objet de réflexion et de manipulation. C'est ce qu'explique Peirce avec sa théorie des diagrammes.

L'objectivation alphabétique dessine l'apparition corrélatrice de « l'objet langage » et d'un sujet ayant le langage comme objet ou comme une entité que le sujet peut soumettre à l'analyse et à de nouvelles combinaisons inédites à partir de sa propre visibilité. Cela signifie que c'est la visibilité qui déborde ce que Jakobson appelle « le sens excédent » [Jakobson 1987:87-88], ou encore « les nouvelles relations non présentes dans les prémisses ». Rappelons ce que disait Peirce à ce propos :

Chaque progrès de la science provient d'un exercice de notre pouvoir de perception. Dans l'inférence nécessaire, mon observation s'adresse à une création de ma propre imagination, une sorte de diagramme ou d'image dans laquelle les faits donnés dans la prémisse sont représentés. L'observation consiste donc à reconnaître dans les parties de ce diagramme, des relations qui n'ont pas été perçues au moment de la construction de ce même diagramme (NEL.4.105).

Et Havelock d'ajouter :

Quand le langage commence à être séparé visiblement de la personne qui le prononce, de la même manière la personne, source du langage, prend plus d'importance et le concept naît du « je » [Havelock 1987b:141].

Havelock souligne comment les éléments de la triade se génèrent dans la relationnalité, dans leur polarisation, à partir d'une relationnalité originaire. Ainsi, à l'apparition de l'objet langage, correspond l'émergence d'un parlant, d'un sujet qui utilise les paroles, qui se rapporte à la parole comme moyen ou instrument expressif de la propre intention signifiante. Cette mécanique reflétant est fondamentale dans les graphos, car elle permet de déterminer leur origine à une oscillation dialogique.

La transcription alphabétique, révélant le langage comme une production du parlant, redessine celui-ci comme pré-linguiste et comme marquant une productivité pré-expressive. Pour le sujet alphabétique, la pensée commence à se détacher du parler, tandis que « le comment » du dire, se détache de son contenu. Le sujet alphabétique a le langage comme expression d'un signifié qui se constitue, pré-linguistiquement, dans son intériorité.

Dans ce sens, les graphos peuvent être considérés comme une écriture de surface, phanéroscopique, du fait que cette écriture veuille placer le langage sur une surface lisse, sans rupture, donc continue. Une surface où n'existe pas cette scission entre homme et monde, « *mind and matter* », interne ou externe, mais où existe en revanche un dialogue profond dans lequel on ne sait pas où commence une chose et où commence une autre.

« Pourras-tu un jour voir tes propres yeux ? » (CP.1.310) demande la Sphinge. Cette question inquiétante, nous la considérons comme fondamentale dans notre thèse et lui donnons une autre forme : comment est-il possible de former une écriture de l'inscribilité ?

Peirce répond à cette interrogation de manière très « shakespearienne », en affirmant que l'essence vitrée de l'homme est l'essence transparente et en même temps spéculaire. On peut y voir « ailleurs », mais un tel « ailleurs » renvoie encore la même image. L'homme est ainsi traversé par le monde (et non pas mis en face de lui, dans la position où nous met l'écriture linéaire).

Ainsi que nous le verrons ultérieurement, dans les habitus de l'homme transparaît l'univers, comme apparaît le tableau dans la trace de la craie. De même, dans les habitus, transparaît le sens de tout évènement cosmique et de toute « *suggestion* ». Mais une telle transparence nous renvoie aussi et surtout à ce qui trouve « après » ou « au-delà » son image reflétée. Autrement dit, elle nous renvoie avant tout son absence d'images, son annulation de tous les seuils. C'est ainsi que l'homme n'y trouve que l'image de lui-même, comme Narcisse, son être autoréflexif, son être orienté vers le monde depuis son lieu panoptique ; car il ne peut pas voir, comme disait Foucault à propos du panopticom, son lieu du regard, ses propres yeux, l'inscribilité.

II. Que sont les graphes ? Analyse d'un grapho

Les graphes existentiels peirciens sont un système notationnel de type symbolique que Peirce considère comme « son chef-d'œuvre » (CP.4.347, 1908). L'auteur se vante même de clarifier, par ce système, les énigmes de la logique (Ms498). Peirce voulait créer un système qui explique toutes les relations possibles dans tous les univers possibles. Un système universel, général, capable de rendre compte de tous les phénomènes.

Comme nous le verrons, dans ce système, Pierce utilise comme base, des signes totalement dématérialisés. Il voulait y refléter une action pure : l'action mentale, sans résidus. Une écriture phénoménologique non pas sclérotisée par l'action linéale de notre écriture. Cette inquiétude ne fait pas de Peirce un être étrange ; cette tentative d'une écriture vitale trouve des échos chez des auteurs contemporains à Peirce, comme Nietzsche, ou postérieurs, comme Bakhtine ou Artaud. Ce dernier a plaidé par exemple pour une écriture musicale, rythmique adressée aux analphabètes. Mais pour comprendre la théorie de Pierce, il convient dans un premier temps d'étudier le contexte dans lequel elle a pris forme.

Peirce définit le grapho en tant que néant, que « *Blank* ». Le grapho constitue la physiologie dynamique de notre pensée. Ces dessins « en pattes de mouches » que Peirce reflète sur une feuille n'ont rien à voir avec un raisonnement logique, mais avec un raisonnement du raisonnement. À quoi sert de déchiffrer ces traces, ces points ? À avoir des vérités logiques ? Non. Peirce nous montre un parcours et non pas une arrivée, des bifurcations et non pas une ligne droite.

Un grapho est une structure vivante. Non pas vivante par l'aspect extérieur du grapho, mais par son noyau fragile et inquiet, insaisissable à l'égard des formes. En effet, le graphiste continue à agiter des signes pour déclencher et refonder le transit vital. Le langage des graphos ressemble davantage à des dessins d'enfants qu'à de rudes raisonnements logiques, laissant voir dans chaque trace, non pas un parcours solide qui nous mènerait à une conclusion irréprochable, mais le « *living feeling* » (CP.6.138), la vivacité du propre parcours. Le graphiste n'applique jamais les mêmes signes ; il applique tout simplement son action sur les graphos à travers les signes, en violentant les formes. Au-delà de ces formes et à travers leur destruction, se rejoint ce qui survit aux formes et qui provoque leur continuation.

Analysons ce que Peirce appelle « tracer un grapho ». Et de là, nous tenterons de repérer et de développer différents aspects de sa pensée qui, dans les graphos, se

manifeste de manière évidente. Pour ce faire, précisons d'entrée de jeu que le grapho, pour Peirce, est l'abréviation de graphes existentiels (Ms490).

Pour aller plus avant dans la théorie de Pierce, nous allons nous intéresser à un manuscrit qui fut écrit, comme cela est annoté sur la couverture, pour une convection de la *National Academy of Sciences* qui se déroula à Washington en avril 1906. Certains fragments de ce manuscrit 490 apparaissent en CP4.573-584 sous le nom d'*An Improvement on the Gramma-Graphs*.

2.1. L'observation de la feuille : principe de la phanéroscopie peircienne

Dans le tracer d'un grapho, dans le *scribing*, nous commençons toujours par une feuille blanche - ce tableau qui comme disait Peirce, est signe de l'originelle « *vagueness* » :

Nous commençons par une feuille vide. Cette feuille vide doit avoir la force d'une proposition qui affirme tout ce qui est accepté en tant que vrai dans toute discussion, et ceci n'a pas besoin d'être explicité par écrit (Ms490).

En effet, la force de cette proposition qui affirme réside dans sa propre visibilité, qui ne doit « pas être explicitée par écrit », car un « *Blank per se is a Graph* » (CP.4.537), un espace dans lequel émerge l'iconicité originelle.

Ainsi, nous agissons de manière instinctive dans notre vie quotidienne. Ainsi, si quelqu'un me téléphone et me demande de noter quelque chose, mais que je n'ai pas de feuille blanche, je n'ai aucun problème à utiliser ma main comme support. De la même manière, si nous regardons un tableau ou un film, il existe un moment premier pendant lequel nous nous sentons complètement attirés par ces œuvres du fait qu'elles soient constituées d'icônes, de signes particuliers qui « sont complètement substitués par leurs objets, rendant difficile toute distinction avec eux » (CP.3.362). Le *scribing* veut ainsi activer le caractère pragmatique-phanéroskopique de notre pensée, son phanéron iconique, sa propre visibilité.

Peirce nous invite à réfléchir sur la nature du *Blank* de la feuille, sur la ponctualité vide du geste. Ce n'est pas à proprement parler parce que la feuille est blanche que nous pouvons y inscrire quelque chose, mais c'est pour l'oscillation du seuil qui caractérise le lieu de la représentation. « *Blank* » signifie précisément oscillation du seuil, ou encore événement d'ouverture, *ground*.

Pour pouvoir y inscrire un grapho, la première condition est la perception (phanéron) de la feuille phénique en tant qu'espace idéal de représentation qui n'existe pas avant

l'incision graphique (abduction). Et ce, même si l'aperçu de quelque chose comme support d'écriture constitue la condition primordiale de la représentation (rétroduction).

L'important est que quand nous utilisons une surface, quelle que soit la nature de celle-ci, nous nous comportons comme si elle était idéalement une feuille blanche, car la surface matérielle disparaît, laissant place à l'éclatement de ce qui est représenté. En cela, quand nous nous approprions cognitivement du représenté, la surface matérielle disparaît. En effet, la feuille blanche ne se définit pas par sa matérialité car pour pouvoir écrire, il faut que la feuille se soustraie de sa matérialité, ne montrant que sa fonction représentative. Autrement dit, quand nous profitons de notre droit logique à la feuille blanche que nous confère Peirce, ce n'est pas pour soumettre ladite feuille à la dictature du sens qui fixe les choses par les symboles utilisés. J'y écris et le fond se dissipe, devenant une nullité de chose, une absence de chose et donc une potentialité de représentations infinies, le lieu de la praxis.

Lorsque nous lisons un livre, même si nous tournons des pages, cette action consistant à tourner ne réussit pas à discrétiser l'espace idéal de lecture : en cela, dans notre agir infondé, dans la praxis, dans ce moment où je me sens à l'aise avec mon interprétation actuelle, où je goûte l'expérience (*musement*), le monde est le « *Blank* » de la feuille. La feuille phénique, un événement d'ouverture qui, selon Pierce, fait de l'homme un graphiste.

Le graphiste est celui qui n'interprète pas, mais qui inscrit des signes, qui montre des signes, qui manifeste son univers dans le flux illatif percevable dans la trame iconique. Car « nous avons toujours le droit logique à une feuille blanche » (Ms485), ce qui signifie que l'esprit a toujours le droit à un nouvel univers à l'intérieur duquel exposer les relations (autrement dit, il a le droit d'abduquer, de *scaptare*, de se distancier).

Ainsi, une feuille blanche peut-elle être la paroi d'une caverne, le manche du marteau, ou même le support mnémotechnique :

Dans le travailler avec les graphes existentiels, nous utilisons ou nous imaginons d'utiliser, une feuille de papier qui a les deux faces de diverses couleurs (Ms490).

Cet aperçu qui constitue la première caractéristique de la feuille blanche, ne suppose pas que quelqu'un, en l'occurrence « moi », voie avant quelque chose, « la surface de la main » et qu'après, il écrive dessus. En réalité, je ne vois pas des seuils, je suis pris dans la pratique, et de là, mon univers échafaude. Il discourt à travers des seuils imperceptibles. De fait, lorsque je lis, je ne vois pas le seuil entre les pages. Le seuil ne nécessite pas de support matériel. Étant positionné dans notre univers de sens, le seuil nous apparaît comme ambigu car matériellement, nous ne pouvons indiquer ni son ici ni son au-delà. C'est pourquoi le seuil est-il considéré comme une disponibilité à son propre franchissement, de la même manière que la feuille blanche est une disponibilité à sa

propre représentation : une potentialité, un *would-be*. Le « *Blank* » de la feuille affiche donc son être analogon au néant, son caractère constitutif de nullité, son être « *sign of self* ».

2.2. Représenter la représentativité

Ce que nous plaçons sur la feuille est nécessairement une occurrence de graphe et non pas un graphe, puisque il serait aussi inexact et absurde parler d'un graphe comme situé sur une feuille de lettre que de parler d'un mot de cette manière située (Ms490).

Peirce dit qu'il est absurde de penser qu'un grapho peut se situer sur une feuille. Car le grapho est une écriture du transit, un « *Blank* », une écriture du néant, et que le néant (encore nommé la *transuasion* ou la représentativité, comme l'affirmait Wittgenstein), ne peut pas se représenter. Ce que nous saisissons est toujours une occurrence de graphe, une réplique existentielle car le grapho « étant un type, il ne peut être situé en aucun lieu » (Ms490).

Je ne peux pas arriver un jour et dire : « Voici la représentativité que j'ai représentée ». Dans ce sens, la feuille blanche est le « *it* », le ça, dont Peirce parlait dans *A new List of Categories* : la feuille blanche dans sa substance, est ce qui peut permettre de jouer sur la représentation par le biais de l'intellect, au gré de l'utilisation active qu'on en fait dans tel ou tel but.

Pour le formuler autrement, la feuille blanche est le lieu de la représentation car il peut représenter n'importe quoi : nous pouvons tout y écrire. Mais comme le disait Wittgenstein, la feuille blanche ne peut pas se représenter, seulement se montrer, s'exhiber, se mettre à la lumière (phanéron). Ainsi, quand nous disons que « ce bâton mesure un mètre », nous réalisons une assertion dont on peut établir la vérité avec une banale mesure. Mais du mètre standard de Paris, je ne peux ni affirmer ni nier que celui-ci mesure un mètre. Non pas parce que le mètre standard possède une qualité extraordinaire, mais parce qu'il est un instrument du langage avec lequel nous faisons des assertions relatives à la mesure [Wittgenstein 2010:71, §50]. Ainsi, demander si une assertion est vraie ou pas a du sens, mais cela n'a pas de sens de poser des questions à propos du système de mesure lui-même. En cela, « le langage doit parler par lui-même » [Wittgenstein 1990:§2].

Si quelqu'un me suggère de représenter une feuille blanche, deux possibilités s'offrent à moi : je puis tracer des marges sur la feuille et ainsi, voir une feuille représentée sur la feuille. Mais je peux aussi tendre à la personne demandeuse une feuille blanche. Dans le premier cas, je n'accomplis que l'aptitude insensée de représenter la représentativité que Wittgenstein dénonçait, le *Tractatus* à peine commencé : nous

restons dans la tyrannie du sens, du geste idiosyncratique, de l'homme qui organise le monde à travers des symboles. Même le néant, nous osons l'encadrer dans le sens, le symboliser avec l'espace blanc entouré d'une enceinte. Nous nous plaçons dans une position absolument panoptique, et croyons pouvoir jouer avec l'absolu et avec le néant, du fait que nous pensons avoir dans la main, le crayon et la feuille.

Dans la deuxième option consistant à tendre une feuille blanche, celle-ci émerge en tant que lieu de la praxis, « *Exertion* » dit Peirce (Ms517), car la représentabilité n'est pas un objet de connaissance. Il ne s'agit donc pas de chercher une écriture de la représentabilité, d'y établir des limites, des seuils, mais d'accomplir le geste qui tend et incarne la représentation, qui montre le néant dans sa matérialité, l'image du monde. C'est le geste éthique du jazzman (graphiste) qui, comme nous le verrons, tend toujours une feuille blanche, une nouvelle note, même si rétroductivement, cette note est après-coup réinsérée dans la logique du répondre/correspondre (par le grapheus). Mais, en tendant la feuille blanche, le jazzman qui improvise sent sa liberté, la savoure ; et ce geste est éthique, puisque pour Peirce, l'éthique est toujours une éthique du transit qui consiste à tendre une feuille blanche sans attendre une réponse (même si elle arrive toujours ou presque).

2.3. Vers le grapho de la teridentité

Comme nous l'avons dit, Peirce cherche une écriture rythmée, en mouvement, dématérialisée qui ait la possibilité d'être traversée par notre regard oblique :



Figure 1

Un point tracé sur le recto sera à la place d'un objet individuel. Celui-ci existe dans cet univers duquel l'émetteur ou graphiste et l'Interprète savent être en train de parler entre eux (Ms490).

Déjà, dans cette phrase, nous observons les deux plans dans lesquels se développent la certitude et la croyance, et par conséquent, la sémiotique : le premier est le plan logique-extensionnel, autrement dit la structure du renvoi signique, qui est une structure fonctionnant par la distance (« Un point tracé sur le recto sera à la place de »). Le

deuxième est le plan pragmatique : autant le graphiste que l'interprète sait être déjà dans cet univers d'existence, car nous sommes tous dans la pensée.

N'importe quel objet de notre goût peut être considéré comme logiquement indivisible ou individuel, et le petit point, pris en soi, implique seulement cette individualité. Mais l'acte de tracer n'importe quel signe sur le recto comporte le fait d'assumer la responsabilité d'asserter que l'objet dénoté par le signe est dans l'univers des existants (Ms490).

Chaque mot de Peirce est intentionné. Le processus de déconstruction commence avec ce point qui n'indique qu'une individualité. Un objet n'est pas une entité positive qui est dans le monde. La plasticité du *scribing*, qui spatialise géométriquement les relations qu'il exhibe, fend d'une certaine manière l'aliénation, la soustraction corporelle et la paupérisation du sens propre de la praxis alphabétique. Une double ellipse allusive d'une relation conséquente est alors suffisante pour suspendre l'ascèse syllabique et ainsi, reconquérir l'objectif panoramique au feu de la vision prospective-herméneutique.

L'interpellation iconique, le renvoi « indexical », la condensation symbolique semblent compromettre un « *inveterate habit* » (CP.6.613), une lecture opératoire : de là, le regard, dégagé de la ligne rassurante et formalisante, arrête de lire. Il bouge rapidement et dans différentes directions, rassemble, recherche et produit intuitivement des sens et des analogies, faisant appel à la source de l'imagination et de la créativité de la pensée logique. Notre esprit, éduqué au caractère conventionnellement représentatif et formel, et qui plus est structuré par un modèle causal, est toujours susceptible de donner lieu à la sollicitation de la matrice iconique.

Dans la deuxième partie du fragment, Peirce introduit l'élément éthique. Peu importe que ce que je trace sur la feuille phénique soit un chien, une chèvre ou n'importe quoi, car tracer suppose avant tout une responsabilité éthique : la responsabilité que ce qui est tracé corresponde à l'univers des existants. Il y a dans le monde, beaucoup de lâches qui n'assument ce qu'ils écrivent, ce qu'ils disent, qu'en se cachant dans leur position, pour paraître courageux. Sur ce sujet, Peirce s'est montré clair depuis le début.

La perception de l'univers chez Peirce est très belle : il est question d'un univers gestuel, qui se transforme et qui se crée dans le geste, dans sa gestation :

En ce qui concerne le lieu de la feuille sur laquelle le petit point se trouve, cela se réfère en effet vaguement à l'occasion dans laquelle on nous pousse à faire l'assertion (Ms490).

Avant d'arriver au grapho complexe, Peirce nous explique les bases de son système. Les deux points de la figure 1 ne sont pas connectés ? Ils n'affirment ni ne nient « que les deux objets soient distincts dans leur existence ou qu'ils soient le même objet. » (Ms490)

Peirce poursuit sa réflexion en reprenant une idée qui traverse toute son œuvre : le monde s'ouvre à partir de l'axe de la relationnalité, de la même manière que dans

l'espace catégorial, les éléments acquièrent de l'existence dans leur manière d'osciller dans la prédicabilité:

Si l'on désire décrire l'individu dénoté par un petit point, nous écrirons la description ou nous la tracerons de la manière qui nous semble le mieux, mais en prenant soin que l'occurrence du graphe apte à décrire soit en contact avec le petit point. Nous assumons comme premier principe du système, qu'un petit point ne peut dénoter deux objets individuels différents.

Il est très intéressant à cet égard de noter comment Peirce refuse toute idée de connotation. Un point n'est pas un « *individuals* », mais une ouverture. On commence avec un état d'ouverture, qui n'est pas une ouverture vers des signifiés, mais une ouverture tout court. Tout ce qui viendra après (même si, comme nous l'avons démontré, il n'existe pas d'un côté, l'ordre auquel succède un niveau interstitiel fluctuant au sein duquel l'indétermination est possible par son caractère oblique), acquerra le « *being* » dans cette relationnalité, dans le complexe cinesthésique suivant :



Figure 2

Si ces deux descriptions sont en juxtaposition avec un petit point, il résulte une assertion qui affirme qu'il existe un individu dont les deux descriptions sont vraies (Ms490).

Pour Peirce, la conséquence est claire. Tout d'abord : « Ce n'est pas la ressemblance qui cause l'association, mais c'est l'association qui cause la ressemblance » (CP.4.157, 1897). En outre :

Une ligne délimitée et dessinée en modus marqué, n'étant autre qu'un continuum de points juxtaposés, peut être seulement le graphe de l'identité des objets dénotés par ses extrémités, dès que la juxtaposition signifie l'identité.

Par ailleurs une autre conséquence est qu'un point de ramification d'une telle ligne (figure 3) est le graphe de la teridentité.



Figure 3

De cette manière :

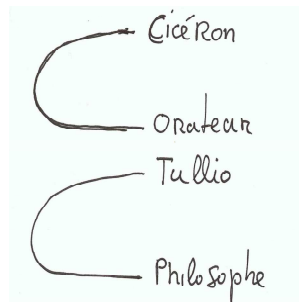


Figure 4

Ce graphe signifie que Cicéron est un orateur et Tullio un philosophe. Mais :

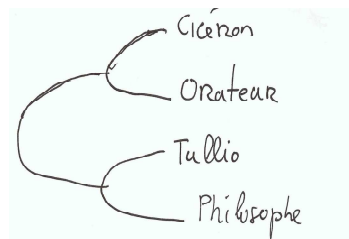


Figure construite à partir de la figure 4

Ce graphe signifie qu'il existe quelque chose qui est en même temps « Cicéron » et « un orateur » mais aussi « Tullio » et « un philosophe ». Naturellement :

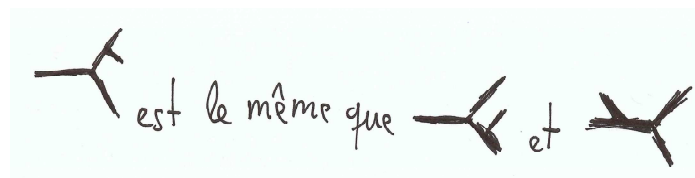


Figure 5

Nous voyons donc comment les graphes sont de l'écriture en action, faisant l'essai de déplier la pensée dans toute son extension.

Le caractère irréductible de la tiercéité est un autre principe de la philosophie peircienne que l'auteur reflète dans les graphes. Peirce essaie de démontrer qu'« aucune triade plus au-delà de la teridentité ne paraît être nécessaire » (Ms490) ; et qu'en outre, « un point sur lequel trois lignes de l'identité butent est un graphe exprimant la relation de *teridentity*. » (CP.4.406)

Une triade n'est pas formée par trois éléments, mais par trois éléments mis en relation, qui sont symboliquement unis. De là, il ne suffit pas seulement d'affirmer ce fait, mais il

faut aussi l'expliquer avec des arguments plus affinés que celui de la nécessité logique ou structurelle. La teridentité, la « *true continuity* », est une structure abductive qui décrit comment la pensée se glisse créativement dans les mailles entrecroisées par les tonalités émotives qui permettent d'aller plus au-delà : « La tiercéité coule en nous par toutes les avenues des sens » [Peirce 1903].

Peirce l'expose graphiquement ainsi :

« J'appelle une monade, comme par exemple « femme », un terme non relatif :



Figure 6

Peirce, comme dans l'exemple antérieur, fait valoir le principe de vagueté intrinsèque de nos certitudes ou affirmations :

Cela signifie que quelque chose est une femme. Un relatif dual est une diade. Il possède deux lieux, dits crochets, pour les deux membres du couple auxquels il se réfère. De cette manière :

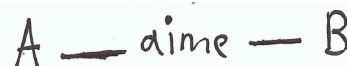


Figure 7

Signifie que A aime B.

Mais un relatif comme celui-ci-dessous...

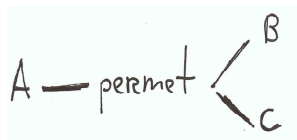


Figure 8

....est une triade, qui peut être inscrit comme ça :

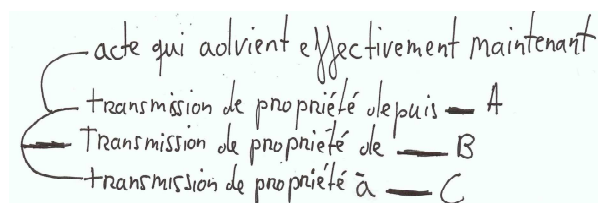


Figure 9 (Ms490).

Ici, nous ne commençons pas avec l'élément « A » qui se réfère à l'élément « B » pour après nous référer à l'élément « C ». Ces trois éléments existent dans leur mise en relation, comme l'explique Peirce dans cet autre grapho :



Figure 20

Sage et niais, dans ces trois graphos, sont combinés de la même manière générale, c'est-à-dire qu'ils sont unis dans chaque cas par leur être, le rélat, mais qu'ils sont et en même temps le corrélat d'une relation. L'espace vide indique tout simplement quelque relation existentielle. Les autres relations, « aimer » et « être identique à », sont des déterminations particulières de l'espace vide, de l'espace propre, comme toute occurrence de grapho est une détermination particulière de la feuille vide et comme toute idée est une détermination particulière de l'esprit (Ms490).

Ce qui veut dire aussi que la structure de cette relationnalité est rétroductive, ce qui fait que tous les éléments s'introduisent dans la relation, mais d'une manière qui n'est pas herméneutique. En effet, cette structure de rationalité est quelque chose qui premièrement est voilée et qui après, y émerge. Elle n'est même pas déductive puisque, tout simplement, nous déduisons qu'A aime B. Elle n'est pas non plus inductive (« A » doit aimer « B »).

En réalité, tous les éléments s'introduisent de manière rétroductive : nous transférons l'élément dans une construction hypothétique, et ainsi, nous le comprenons comme un cas régulé non pas par une loi générale, mais par un habitus interprétatif. Ce faisant, y émerge une *Gestalt*, une formation de sens, dans laquelle, à partir de chacun des éléments, on peut glisser par les mailles de la pensée. La relation nous projette alors en avant et en arrière « comme la clé dans la serrure » ; ou encore mieux, en arrière parce qu'en avant.

Une fois la nature rétroductive du graphe expliquée, et par la même celle de nos pensées, Peirce nous invite à considérer le verso « qui sert souvent à donner des informations sur les possibilités subjectives ou sur tout ce qui, quoi que nous en sachions, peut être vrai » (Ms490). Nous nous arrêterons sur le verso de la section Gamma plus tard.

D'autre part, l'auteur affirme :

Tracer un graphe signifie fournir un élément d'information. Et tel élément fait une de ces deux choses : soit il adjoint quelque chose à ce que nous savons qui existe, soit il exclut quelque chose de notre liste de possibilités subjectives. Un grapho tracé sur le verso doit donc être nié (Ms490).

Or, la négation d'une possibilité subjective « souvent, sinon toujours », implique l'assertion d'une vérité d'existence. « En conséquence de quoi, ce qui est mis sur le verso doit avoir souvent une connexion définie avec un lieu du recto. »

Recto et verso sont liés par une relation réfractaire. Peirce nous explique comment, en adoptant un ton ironique :

Pour exprimer qu'il existe une femme et un catholique, nous traçons :

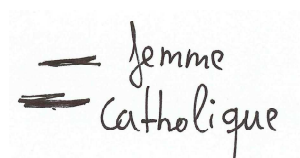


Figure 10

Mais si nous supposons que la conversation entre le graphiste et l'interprète des graphes, se réfère exclusivement aux conditions régnant en enfer, le graphiste désire dire qu'une femme existe mais qu'il est subjectivement impossible qu'il existe un catholique. Le graphiste prendra alors un couteau et il fera un ovale ou une autre coupure fermée à travers la feuille, et par la suite, il invertira le morceau ainsi découpé de façon à placer au-dessus la face bleuâtre. De là, il tracera sur cette aire bleue du verso ce qu'il désire affirmer, et qui ne pourra prendre la forme suivante :

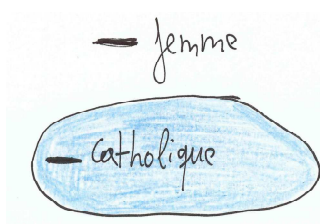


Figure 11

Comme nous l'observons, pour Peirce, l'écriture d'un grapho ne se réduit pas seulement à inscrire sur la feuille : le *scribing* est une véritable action accomplie sur cette feuille. Il ne faut pas tracer deux aires, mais couper, prendre le morceau et le renverser. Celui qui se situe devant une feuille blanche doit se comporter comme un enfant qui naturellement, manipule avec sa gestualité une matière : il la coupe, il voit toutes les transformations possibles, il la colorie, la déforme, etc. (sauf que justement, l'enfant est au tout début de son entrée dans le domaine du symbolique, et qu'en outre, son langage est encore limité, à la différence de l'adulte).

Le *scribing* veut démontrer graphiquement la plasticité de la pensée, car le *scribing* est une écriture en action, une écriture pragmatique, et non pas l'emprise empirique d'une réalité. Avec les graphos, on agit sur la réalité dans ses fondements épistémologiques. On la déforme, non pas pour trouver une réalité plus élastique, plus fluide, moins essentielle, mais pour un projet de connaissance, pour avoir des informations, pour trouver la vérité, qui est la transit-vérité.

On suppose toutefois que le graphiste veut seulement dire qu'il existe une femme qui n'est pas catholique. Il tracera alors :

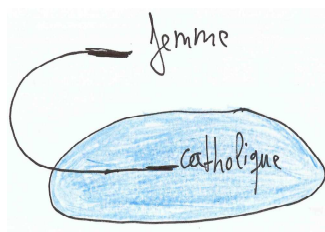


Figure 11 Modifiée

On suppose toutefois que le graphiste veut dire qu'il est impossible qu'il existe une femme qui ne soit pas catholique. Il recoupera alors un morceau, et par la suite, il recoupera un morceau du centre de ce morceau et, en invertissant le morceau de manière à placer la face bleuâtre au-dessus, il laissera le morceau interne, en laissant au-dessus la face couleur crème, et il tracera ceci :

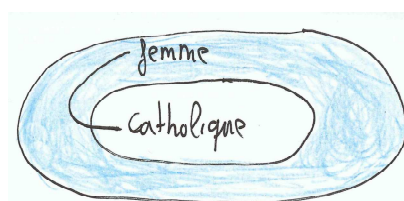


Figure 12

Mais s'il voulait dire que tout catholique adorera forcément une femme ou une autre, son grapho sera :

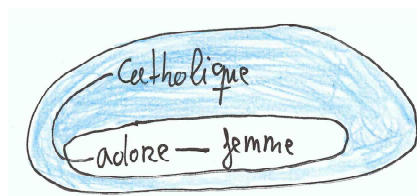


Figure 13

À présent, s'il voulait dire qu'il existe une certaine femme qui sera adorée par n'importe quel catholique possible, il tracera :

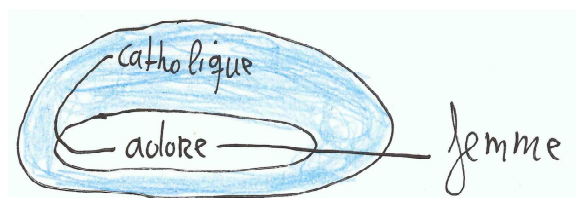


Figure 14 (Ms490).

Dans le processus de construction du grapho, dont le leitmotiv est la manipulation plastique, cette articulation entre existence et possibilité est essentielle. Ce qui est essentiel est que ces deux faces ne soient plus là sur la feuille phénique. Ainsi, Peirce

définit le verso comme « l'aire à l'intérieur d'une coupure » (Ms490). Le verso et le retro émergent à travers une action manipulatrice, gestuelle.

Revenons à la figure 11 modifiée, à partir de laquelle Peirce explique la relation entre l'existant et la possibilité :

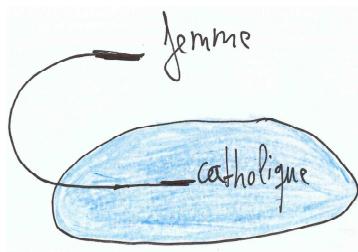


Figure 11 modifiée

« Ici femme et catholique sont eux-mêmes le rélat et le corrélat d'une relation ; toutefois il ne s'agit pas d'une relation existentielle, mais d'une relation d'un existant avec une possibilité, puisque la proposition n'assure pas qu'un catholique existe, mais seulement qu'il existe une femme qui n'est pas et qui ne pourrait pas être identique à n'importe quel catholique possible.



...Cela signifie : « quelque chose est une femme »

...et...



... « quelque chose est quelque chose d'autre par rapport à n'importe quel catholique possible ».

Les deux « quelque chose » se déterminent l'un par rapport à l'autre ; ils se décrivent l'un à l'autre. « La relation de « quelque chose d'autre ou non » est ici une relation entre existant et possibilité. Celle-ci est indiquée par cette partie de la ligature qui traverse la coupure, et cela constitue un exemple de grapho qui traverse une coupure. » (Ms490)

Tout être dans le monde est situé dans un diaphragme, dans une oscillation entre existant et possibilité ; ce n'est pas donc une image positive du monde. La relation, dit Peirce, est continûment indiquée et non pas fixée. La relation se situe donc dans la ligature qui traverse la coupure. C'est une relation dynamique qui s'ouvre dans la coupure, dans la mi-cadence, dans l'habitus, qui ne détermine pas une relation mais la

traverse sans laisser de traces, car c'est un moment phénoménologique pur, dans lequel l'action s'impose comme une ouverture existentielle, comme nous l'expliquerons ultérieurement et comme Macluhan l'a démontré avec sa notion de média.

On voit donc comment le système des graphes existentiels reconnaît un seul modus de combinaison des idées, celui pour lequel deux propositions indéfinies se définissent, ou plutôt se définissent partiellement et réciproquement sur le recto. En outre, ce modus de combinaison fait que deux propositions générales se limitent réciproquement sur le verso. Il peut arriver aussi que cette combinaison produise une formule unitaire, à partir de laquelle deux propositions indéterminées se déterminent réciproquement dans une certaine mesure. Et je dis « dans une certaine mesure » parce qu'il est impossible que n'importe quel signe, aussi bien mental qu'externe, soit parfaitement déterminé. Si cela était possible, ce signe devrait rester absolument déconnecté de n'importe quel autre. (Ms490).

Si un signe était complètement déterminé, il ne pourrait jamais se développer sur le plan logique-extensionnel, dans lequel les signes se connectent par leur affection. Or, un signe ne peut pas seulement se développer sur ce plan ; c'est pourquoi, Peirce contemple l'hypothèse d'un Interprétant logique final dans les graphos : « Un tel signe [parfait en soi] de son univers entier serait, de toute évidence, comme Leibniz et d'autres l'ont décrit : l'omniscience de Dieu. Autrement dit, une représentation intuitive qui équivaut à un *feeling* indécomposable de la totalité dans tous ses détails. Ces détails ne seraient pas séparables de la totalité du fait qu'aucun raisonnement, et par conséquent, aucune abstraction, ne pourrait se connecter avec un tel signe. » (Ms490)

Quatrième Chapitre

Logiques pendulaires : Abduction/Rétroduction et Habit-taking/Habit-change

I. Abduction/Rétroduction : les allers-retours continus mis en acte par l'écriture des graphes

Le dernier livre de Zalamea jette l'opprobre sur les graphes en tant qu'écriture de l'*horosis*, ou écriture des transits. Nous pensons que les graphes consistent une écriture qui ne prétend pas seulement recueillir ces transits (« penser en termes généraux ne suffit pas »), mais elle agit aussi pour mettre ensemble les deux dimensions dans lesquelles se déploie la *sémiosis* (car « il faut aussi que quelque chose soit fait » -CP.4.233).

Le *scribing* est ainsi considéré comme une écriture sinéjiste (*sunechein*), se donnant pour but de comprendre l'unité des contraires. Pour ce faire, les trois règles qui encadrent l'action sur les graphos sont : la règle d'insertion/omission, la règle d'itération/dé-itération et enfin, la règle pour la création/destruction des aires (Ms490). D'entrée, on note que ces règles ont comme base la relation entre abduction/rétroduction, que Peirce situe comme structure fondamentale de notre activité cognitive, et que les graphos ont pour objectif de scruter.

1.1. Insight et rétroduction

Le terme « abduction » nous semble très dangereux, car il est utilisé normalement pour faire un pamphlet de la créativité, de l'imagination, comme cela arrive chez Bonfantini. Cet aspect est présent chez Peirce, mais nous pensons que ce n'est pas par ce biais qu'il convient d'aborder cette notion si complexe.

Peirce a donné plusieurs noms au troisième modus d'inférence : « *Presumption, hypothesis, making an hypothesis* » (CP.2.623). Mais les deux termes qu'il privilégie pour aborder la question, sont ceux d'abduction et de rétroduction. Ces deux termes ne sont pas absolument synonymes ; il existe des nuances importantes qui expliquent de manière fondamentale la structure colloquant/disloquant des renvois, et par là même la structure de notre pensée.

Dans notre travail, nous ne ferons pas de suivi de ce concept à travers l'œuvre de Peirce, car cela a déjà été fait par Sami Paavola [Paavola 2006]. En revanche, nous nous

attacherons à souligner notre profond désaccord avec l'appréciation du philosophe finnois, selon lequel Peirce n'aurait cessé de changer, tout au long de son œuvre, « les théories concernant l'abduction ».

Il est évident que le fait qu'un auteur s'intéresse, toute sa vie, à un même concept, sans jamais s'arrêter sur ses acquis peut paraître surprenant. Cela détonne en effet par rapport à certains intellectuels qui un jour inventent un mot (comme glocal, multiverse, société liquide, etc.) et tirent profit jusqu'à leur mort de celui-ci.

Sami Paalova présente les idées de Peirce mais il ne réussit pas à les mettre en relation : il est capable de voir « un instinct divinatoire comme élément inaliénable du raisonnement abductif dans la théorie mature de Peirce. Il emphatise l'abduction comme une voie qui génère de nouvelles idées » [Paavola 2006:33-34]. De même, il insiste sur la créativité illimitée qui permet l'abduction par rapport à l'induction ou à la déduction. Or, cette vision est aussi simple qu'anti-peircienne.

Ce faisant, Sami Paalova ouvre néanmoins une piste prolifique :

Peirce connecte l'abduction à l'insight (une sorte d'instinct divinatoire) pour arriver à une théorie de la vérité qui n'est pas du tout faillibiliste, mais qui est assez forte pour aider à faire des découvertes. Il existe des points essentiels dans ses écrits qui ne sont pas vraiment mis en évidence par la plupart des auteurs. Peirce connecte, par exemple, l'abduction au pragmatisme, et spécifiquement à sa Maxime Pragmatique (Peirce CP 5.196-197, 1903). Et il maintient que l'abduction « s'effume dans le jugement perceptif sans laisser de traces, même pas une ligne de démarcation entre ces jugements » (Peirce CP 5.181, 1903), ce qui démontre que l'inférence abductive et que le jugement perceptuel possèdent des éléments communs. Et qu'ils ont tous les deux, des caractères propres aux interprétations [Paavola 2006:39-40].

Insight et abduction sont liés, comme Peirce le suggère dans un fragment (CP.5.173-5.174), ce qui démontre que le raisonnement le plus naturel, le plus immédiat au sens d'alogique, est le raisonnement abductif : « L'école écossaise voit dans les croyances originelles [...] la nature générale des instincts. » (CP.5.445)

L'abduction est le principe-guide d'une recherche hautement prolifique en connaissances, mais aussi hautement faillible, à l'inverse de ce que pense Paalova. Cette recherche est certaine, mais peu précise :

La suggestion abductive arrive à nous comme un flash. C'est un acte d'insight, de vagueté, même si cette vagueté est extrêmement faillible. Il est vrai que les différents éléments des hypothèses sont antérieurs à notre esprit ; mais c'est l'idée de mettre ensemble ce que l'on n'a jamais rêvé auparavant de mettre ensemble, qui fait flasher la nouvelle suggestion devant notre regard intérieur (CP.5.181)

Avec le terme abduction, Peirce approfondit encore plus la structure du renvoi signique, plutôt que de faire une ode à la créativité. En 1913, Peirce écrit : « La rétroduction ou l'inférence hypothétique dépend du fait que notre espoir, tôt ou tard, devine les conditions sous lesquelles un type donné de phénomène se présente à soi-même. » (CP.8.385)

C'est sur le fondement inébranlable de l'esprit instinctif (car alogique), vaste complexe dont nos pensées logiquement contrôlées ne composent qu'une petite partie, que l'homme construit pour édifier ses propres vérités logiques (*bedrock*). De cet esprit instinctif, on ne peut dire ni qu'il est rationnel ni qu'il est irrationnel, ni que nous pourrions arriver à le reconnaître ou à le définir, car selon Brent « cela impliquerait la possibilité de sa dubitabilité » [Brent 1993:292]. Instinctif signifie alors pour Peirce, naturellement accordé à l'ordre universel, à « la logique des événements. » (CP.6.218) Selon lui :

Il existe une raison, une interprétation, une logique, dans le cours de la recherche scientifique. Voici l'épreuve pour celui qui sait percevoir les relations rationnelles ou signifiantes, que l'esprit de l'homme doit être mis en rapport avec la vérité des choses afin de découvrir ce qu'il a découvert. Voici le *bedrock* de la vérité logique (CP.6.476).

Celui qui interprète est alors vu comme un peintre qui, ajoutant à sa composition un coup de pinceau jaune, la regarde et s'exclame : « C'est juste comme ça ; maintenant la peinture est finie ! » L'interprétation peut donc être expliquée par le biais du concept « juste » [Wittgenstein 1967:61], utilisé en Esthétique. De même que pour un peintre, un metteur en scène fera répéter une scène, jusqu'à ce qu'il sente que cette scène est juste, lorsqu'il existe une syntonisation, un *feeling*.

Ce concept de « juste » est intéressant car il explore les limites entre logique et liberté, entre les deux dimensions que Peirce met en jeu pour expliquer la *sémiosis*. L'emploi de ce terme indique en effet que toutes les couleurs ne s'ajustent pas à la composition. Par exemple, un rouge à la place d'un jaune aurait rendu le tableau banal, sans cette « essence particulière » (Ms478). Mais, en ajoutant un coup de pinceau jaune, le peintre n'applique pas une règle. La peinture, comme la poésie et même la vie quotidienne, ne sont pas balayées par des règles, comme l'affirmait Davidson. Oui, il existe des règles, mais ces règles ne poussent pas à s'exclamer : « C'est la couleur juste! C'est la couleur qu'il fallait ! »...

Ici, en adoptant un point de vue critique, nous pourrions faire valoir que l'utilisation du mot « fallait » sous-entend une obligation. Ou tout du moins, une nécessité. Or, le peintre Pablo Picasso, dans une citation célèbre, affirma : « Quand je n'ai pas de bleu, je mets du rouge » [Éluard 1939]. Cette énonciation, à la différence de ce qu'affirme Wittgenstein, met en avant le caractère non nécessaire, et même parfaitement secondaire de la couleur.

Pourtant, on peut penser que, pour Picasso, une autre notion est mise en avant de manière implicite ; celle d'équilibre. Peu importe la couleur, pourvu qu'il y ait l'équilibre. Mais, selon Wittgenstein, le peintre ne doit pas appliquer à sa composition

une couleur plutôt qu'une autre, en suivant une logique d'ensemble. Wittgenstein comprend de cette manière le concept de juste. Le peintre doit appliquer la couleur sans suivre de règles, sans chercher l'équilibre, sans suivre des visions d'ensemble (représentées par la sphère de la *thirdness*). En cela, il adopte une démarche proprement épicurienne.

En suivant cet axe de pensée, on note que pour Pierce, le manque de règle ne dissout pas la distinction entre les bonnes ou les mauvaises interprétations. En effet, pourquoi comparons-nous la lune au fromage ? Pourquoi en espagnol, parle-t-on de la mer en l'accompagnant d'un déterminant dont la fonction réglementaire et conventionnelle, est de donner une direction au nom ? Comme le dirait Peirce, il s'y produirait « une sorte de sympathie intellectuelle, une sensation comme quoi il y a un sentiment que l'on ne peut comprendre, un sentiment raisonnable. Je ne réussis pas à dire exactement ce que c'est, mais c'est une conscience appartenant à la catégorie de représentation [et non pas une puissance originale, comme nous l'avons défendue], même si elle représente quelque chose dans la catégorie de qualité de la sensibilité. » (CP. 5.113, 1903)

Il existe donc une nécessité dans le geste du peintre qui n'a rien à avoir avec la conformité à des règles et même pas avec leurs transgressions explicitées. Cette nécessité n'est pas donnée par une règle fixe, mais par ce que Peirce appelle « jugement perceptif », un rapport de concordance, une disposition originaire au vrai, le *Lume Naturelle* qui conduit magiquement l'homme à voir « juste » et à s'orienter dans la recherche de la vérité. « Reposer la croyance sur l'instinct est le *bedrock* sur lequel tout raisonnement doit se construire. » (CP.6.500)

C'est comme si ce geste primitif, ouvert complètement au monde, ce coup de pinceau jaune (qui pourrait être bleu, rouge et ainsi de suite, jusqu'à l'infini, comme dirait Tiercelin) dictait sa propre règle, qui peut être reprise et codifiée, au point qu'à partir de cette même règle, il soit possible d'instituer un répertoire ou une tradition.

Il peut arriver, bien sûr, que le peintre ne trouve jamais ce coup de pinceau qui lui fera s'exclamer: « 'Ceci est le coup de pinceau juste ! »... Il peut alors abandonner sa peinture même si parfois, il arrive que le caractère incomplet d'une œuvre devienne pour d'autres peintres ou pour d'autres époques, la mesure de la nature complète de l'artiste (comme cela est précisément le cas avec l'œuvre de Peirce qui, à l'époque, était presque proscrite).

Mais le premier élément de tout phénomène est la pure présence dans le « *propter hoc* », abstraite du flux temporel (CP.2.85), détachée de toute relation, de toute comparaison, de toute multiplicité et de tout changement. Le premier élément de tout

phénomène, c'est son être « ça ». C'est là sa substance. Karl Otto Apel trouve d'ailleurs la clé de cette architecture en mouvement, dans l'affirmation suivante :

Peirce sut emprunter à la conception aristotélicienne de la matière, une dimension utile pour la Priméité, au plan cosmologique : l'idée de matière comme pure possibilité. Celle-ci pouvait être entendue comme l'élément à partir duquel commence le monde, et qui ne peut être expliqué, puisque toutes les explications le présupposent. Cet élément que Peirce avait essayé de découvrir pourrait en effet être conçu comme le rien absolu à partir de quoi la création commence [Apel 1986:42].

La phanéroscopie part du principe posant l'existence de trois formes logiquement irréductibles (CP.5.70) que sont *firstness*, *secondness* et *thirdness*, ou pour rester au niveau cosmologique, monade, diade et triade (CP.1.923). Le phanéron est donc indécomposable (Ms908). Cette science aurait donc pour but de décrire les éléments indécomposables des *phanéra* (Ms336). Pour ce faire, il faut que la phanéroscopie ait comme objet d'observation la structure externe des *phanéra* (et non pas la structure interne de celles-ci), car la structure externe est la structure des composés possibles selon le modèle tant aimé par Peirce des valences chimiques. C'est la raison pour laquelle, le but de la science du phanéron est-il de rédiger une liste des catégories phanéroscopiques, de démontrer leur caractère complémentaire ou l'absence de redondances entre elles, d'illustrer leurs propriétés et de mettre en évidence les relations réciproques ou les possibilités de relation existant entre ces catégories par une « *collateral acquaintance* » :

Allez dehors sous la voûte céleste et observez ce qui est présent dans le modus où cela apparaît aux yeux de l'artiste. L'état d'âme poétique s'approche de ce modus de regarder les choses où le présent apparaît comme présent [...] Le présent est ce qui est indépendant de ce qui est absent, indépendant donc du passé et du futur. Le présent est tout ce qui est [...] Donc, il ne peut pas être abstrait (Ms305).

Cette pure présence traite de « la qualité de sensation » de l'artiste - une notion élémentaire puisqu'il s'agit d'un simple ton de conscience, unique et solitaire. Encore une fois, Peirce a dans la tête l'espace catégoriel, qui est la base de sa pensée. Pour le philosophe, qualifier une substance signifie tout simplement que le sujet logique ainsi que le prédicat sont en concordance, autrement dit dans un certain respect l'un de l'autre (*ground*). Nous reviendrons plus en avant sur ces notions de « sujet logique » et de « prédicat ». Mais pour le moment, remarquons que cela ne signifie pas qu'il faille se référer à l'objet, comme l'affirme Tiercelin [Tiercelin 1993a:57].

Si l'on suit cette théorie, une qualité de sensation ne possède donc en soi, aucune généralité. Ce qui amène Gallego et Nubiola à dire :

Peirce soutient qu'il n'existe ni meilleure ni pire qualité esthétique, mais tout simplement une variété innombrable de qualités esthétiques devant lesquelles il n'y a pas de place pour l'avis critique, sinon pour la pure vision naïve [...] L'expérience esthétique n'admet plus de jugement que celui de la jouissance devant l'objet de contemplation dont seulement la contemplation nous remplit de plaisir. Et tout ce que nous pourrions dire de tel objet serait toujours insuffisant. Devant la beauté il n'y a de

place que pour l'expérience contemplative pure, la pure réceptivité, le silence pur, celui consistant à se laisser emporter, celui consistant à se donner et à se vider pour se laisser posséder par elle [Gallego ;Nubiola 2009].

Et cependant, cette qualité de *feeling* est susceptible de généralisation, sans que cette susceptibilité n'altère en quoi que ce soit le caractère de cette qualité, « sa particulière fragrance » (Ms478). Dans son essai *La Loi de l'Esprit*, Peirce se demande donc : « Comment est-il possible qu'une idée influence une autre ? »... Et l'auteur de répondre : « Pendant qu'une idée se diffuse, son pouvoir d'influence sur d'autres idées se réduit rapidement, mais sa qualité intrinsèque reste presque intacte » (CP.6.104).

Cela signifie qu'une idée devient une essence générale grâce à sa diffusion continue, autrement dit à la communication. De cette manière, la première caractéristique d'une idée générale est d'être un « feeling vivant ». Ce qui est présent à l'esprit n'est pas un objet, mais un continuum de feelings. Même si leur durée est infinitésimale, ils embrassent des parties innombrables (car illimitées) de la Totalité. Et dans « cette absence de limites, nous observons directement une vague possibilité de quelque chose en plus de ce qui est présent », à savoir un sens exotopique.

Cette essence générale n'est pas abstraite : elle est une sensation vivante qui appartient à la praxis. Mais dans le même temps, elle est vague, car cette essence n'appartient à aucune individualité. Elle existe seulement comme la ligne de craie sur le tableau : en cela, cette essence persiste seulement dans le transit des idées.

À l'égard de cette essence, « toute maxime nominaliste paraît futile. Nous ne pouvons pas percevoir les transformations en regardant des objets individuels, mais seulement dans le passage » (CP.6.139). De ce fait, nous ne pouvons pas aborder les idées sur le plan logique-extensionnel, dans lequel une idée est cause d'une autre. Nous devons aborder les idées sur le plan pragmatique où priment les transformations et les métamorphoses, dans un univers dans lequel tout est connecté.

Sans cette essence particulière, tout discours, toute logique ne posséderait aucune efficience. Cette essence ne peut pas être quelque chose de précis : soit elle est soit elle n'est pas. Cette essence est celle qui donne le rythme et l'intensité de toutes nos actions et de tous nos discours. Ces idées sont des « *would-bes* ». Elles possèdent une essence générale qui nous guide dans la praxis. Ainsi, l'idée de justice, de liberté guident-elles nos actions, car elles sont des réalités vivantes (ou des absences concrètes quand, justement, elles font défaut), tout comme l'impression de chaleur par exemple. Quand on dit « il fait chaud », il est question d'une réalité vivante plus réelle que n'importe quel fait concret. Ces idées, pour l'auteur, resteraient inexplicables dans leur singularité, non traduisibles dans une formule. Ces idées sont pragmatiques : elles nous situent dans un habitus que

Pierce définit comme un « prêt-à-faire ». Autrement dit, ce sont des idées vivantes (et non pas des raisonnements logiques) qui maintiennent en vie nos *habitus*. Ainsi, une personne croyant en l'idée de liberté, luttera pour abattre toute forme d'esclavage.

Cette loi vivante qui traverse la vie et la guide dans toutes ses transformations est une « harmonie céleste et vivante » (CP.6.153). Il existe dès lors une sorte d'instinct, « une lumière naturelle, ou une lumière de la nature ou faculté instinctive ou génie, qui pousse l'homme à deviner exactement, ou presque exactement » l'ordre du cosmos, l'ordre de la nature » (CP.5.604). Ainsi Galileo était-il aussi attiré par l'univers qu'un chat par les souris, ou que les épis de blé par la direction du vent (CP.7.48).

Barrena et Brent développent cette idée en affirmant que :

L'être humain est en harmonie avec le monde ; si ce n'était pas ainsi, l'homme ne pourrait jamais connaître la nature [...] Cette connexion de l'homme avec la nature constitue le fondement de la connaissance, car cela permet que l'homme puisse formuler des conjectures correctes [Barrena 1996:48].

Pour Peirce, parler d'instinct ne signifie pas faire référence au mécanisme de comportement héréditaire [...] Cela signifie plutôt que l'esprit est incarné (instinct) dans l'univers physique et en nous, comme une partie de cet Univers [Brent 1993:345].

Comme l'affirme Jaime Nubiola, l'instinct serait comme un *lume naturale* car « la lumière naturelle n'a rien à avoir avec la simplicité logique, mais avec une affinité entre l'esprit et la nature » [Nubiola 2004].

Cette lumière de la nature rebondit sur l'Univers et sur l'homme en situant l'homme dans une disposition naturelle à trouver la vérité. De cette manière, l'homme voit grâce à la luminosité offerte par l'Univers lui-même, ses visions orientées par une lumière de la nature. Ce n'est pas l'homme qui découvre le monde avec ses structures rationnelles et symboliques, mais c'est l'univers lui-même qui se rend pensable et donc visible, en construisant les vérités de manière symétrique aux *habitus* de réponses humaines (CP.2.690).

La Seconde Convention des Graphes Existentiels aborde précisément cette problématique (CP.4.434). Si un diagramme doit représenter une séquelle de relations à travers des relations visibles analogues, il le fait avec beaucoup de naturalité, c'est-à-dire, de manière iconique-abductive, en reproduisant le parcours de l'*habitus* mental, sans introduire arbitrairement des règles dégagées de l'expression naturelle et habituelle. Les *habitus* et les lois naturelles sont en « *pairedness* ». Cette équivalence est possible en vertu d'une correspondance naturelle des plans, fondée sur la solidarité entre le destin humain et le destin naturel, comme nous l'avons vu. En ce sens, l'icône est fondamentale pour le raisonnement puisque l'icône expose la forme des relations, faisant de celles-ci

une entité sympathique. C'est pourquoi le diagramme est-il « *the very thing* » (CP.3.362) et l'icône, « l'unique façon pour communiquer directement une idée » (CP.2.278).

Dans cette partie, nous réalisons une sorte de pamphlet en faveur de l'iconisme dans les graphes, allant à l'encontre de ce que pense Eco [Eco 1984:262]. Les Sciences Normatives ont étayé notre position : les graphes montrent comment la conduite idéale est celle qui contribue au processus universel de création, en aidant le monde à être plus intelligible et donc plus raisonnable. Cette raison grandit dans les traits iconiques mais pour cela, elle a besoin de toutes les colorations et de toutes les tonalités que notre pensée, en instaurant des rapports univoques, a éteintes (CP.1.615). Ce principe implique une unicité dans l'essai, un dévouement inconditionné à la nature et à la pensée.

Le premier impératif à l'heure où s'inscrivent les graphes, est donc ne pas interférer avec ce qui est naturel et habituel (à ce sujet, nous verrons que le *scribing* est une écriture de rebond qui met en avant la ponctualité du geste, et non pas les choses auxquelles le geste s'adresse).

Il faut ne pas bloquer l'évènement, ou comme l'écrivait Peirce, il ne faut pas « bloquer le chemin de la recherche » (CP.1.135). Idée dont il a fait la première règle de la raison. Il faut plutôt stimuler ce lumen naturel avec l'agapè. Comme l'affirment Potter et Colapietro, « quand l'irritation est enlevée au doute, la recherche s'arrête » [Potter ; Colapietro 1996:72]. C'est pourquoi l'utilisation des graphes permet-elle de promouvoir le développement de la connaissance pour donner lieu à une écriture du désastre, de l'irritation : une écriture posturale. Cela implique de représenter la pensée de manière iconique, en montrant les relations de manière pure, mais aussi d'expérimenter les alternatives hypothétiques et de les traduire dans des habitus ou *habit-change*, et ce, en les réalisant dans la praxis, à l'intérieur d'une communauté de vie. Pour Peirce, cela est devenu un fait vital, étant donné que, comme le raconte Brent dans sa biographie de l'auteur américain, il s'exprimait brillamment par diagrammes du fait que sa communication verbale était défailante.

Cette connexion naturelle et immédiate ne peut être que logique. De là, Peirce insiste sur l'idée selon laquelle une théorie métaphysique et abstraite d'une démarche logique serait une pure fiction. Dans le prochain chapitre, nous étudierons plus en détail ce dialogue complexe entre logique et liberté, en nous appuyant sur une citation du professeur Castañares, pour qui la sémiosis « n'est pas déterminée rigidement comme l'anancasticisme hégélien. [Au contraire], elle doit intégrer la spontanéité et la liberté en son sein » [Castañares 2008].

1.2. L'abduction : savoir où aller et quoi chercher

Le principe de la rétroduction consiste à considérer un fait comme loi : « Si « A » est vrai, « C » serait expliqué comme fait normal, même si « C » est surprenant ». Raison pour laquelle, « nous avons raison de suspecter que « A » soit vrai. » (CP.5.189, 1903)

De ce fait, la structure logique de l'abduction possède bien les deux caractéristiques signalées par le professeur Castañares. Ce que nous pouvons déduire de ce schéma est que l'abduction possède la structure cognitive du « comme si » [Turner 1972], telle que la comprend Victor Turner : j'interprète un indice ou un résultat comme si c'était le cas d'une certaine règle, comme si c'était un signe appartenant à une chaîne sémiotique plus ample et plus structurée. J'interprète donc la simple donnée comme une projection sémiotique ou indiciaire, réduisant la simple existence à une simple fonction de renvoi, de transit, de passage, comme Peirce le suggérait déjà dans sa théorie de la structure hypothétique. » Autrement dit, dans l'abduction le fait surprenant est interprété comme exemple d'une certaine norme, comme particularité d'une généralité, « comme icône d'une loi » [Cacciari 1985] dirait Cacciari, comme une idée qui appartiendrait à un système d'idées (Ms439). Nous observons ici que Peirce ne change pas sa pensée, mais qu'il est dans une recherche continue, qui n'a pas encore abouti. Dans sa théorie de la rétroduction, nous trouvons la même inquiétude que celle concernant les Sciences Normatives ou l'Interprétant Logique Final. De ce fait, nous invitons les lecteurs de cette thèse à lire la réflexion que Peirce fait en CP.2.625.

Dans ce texte, Peirce ne procède pas à la comparaison des trois modus d'inférence, ni ne privilégie l'abduction parmi ces derniers. La démarche peircienne est explicative et non pas causale. Peirce ne fait qu'essayer de comprendre la nature de nos structures rationnelles avec lesquelles nous allons à l'encontre du monde.

Comme nous l'avons susmentionné, Peirce étudie la structure du renvoi signique. Dans ce sens, la rétroduction vise, selon nous, à expliquer et à combler le manque constitutif de la réplique. Nous sommes tous d'accord pour dire que nul n'est dans le monde dans sa pure présence, que tout est projeté, ce qui est là se trouve présent du fait qu'il s'agisse d'une projection (il est à la place de). Mais une fois averti de ce qui était avant, et parce qu'un avertissement équivaut à l'édiction d'une loi fondamentale, nous pouvons glisser en avant et en arrière à travers les mailles de la pensée, donc par rétroduction, ce qui insère « une clé dans la serrure » (CP.6.469).

La simplicité et la beauté des exemples peirciens nous conduisent toujours un pas plus en avant. Nous pensons que quand nous voyons des fossiles au milieu de la savane

africaine, cela nous renvoie directement à l'idée qu'en cette région du monde, avant, c'était la mer. En cela, nous réaliserons une déduction.

Mais en réalité, comme Peirce l'explique dans cet exemple (CP.2.625), il ne se produit pas directement de raisonnement, car nous concevons tout fait comme loi. Autrement dit, la structure profonde de nos raisonnements est rétroductive ; nous rebondissons toujours en arrière et en avant, nous nous glissons dans les structures rationnelles qui lient nos pensées à l'univers. Alors que la structure cognitive de l'exemple des fossiles pourrait être : « S'il restait l'entière série des membres intermédiaires grâce à laquelle il serait possible de placer les événements qui ont conduit à la fixation de certaines coquilles sur la roche et à leur transformation en fossiles, j'aurais une raison, non pas seulement plausible, mais aussi vraie, de dire que ces fossiles appartiennent à une ère géologique déterminée. »

En accomplissant une hypothèse, nous faisons de telle sorte que l'extraordinaire du résultat puisse être ordonné, normalisé, réinséré dans un ordre inférentiel convaincant. Selon Peirce, il nous est impossible de considérer que nous inférons, que notre pensée arrive à cette conclusion une fois que les choses sont advenues, comme après l'intervention d'un deus ex-machina, comme disait Bakhtine. De là, il nous devient impossible de considérer que nous sommes dans la pensée.

Comme l'affirme le professeur Wenceslao Castañares :

L'inférence abductive rend plausible un fait surprenant au moment où elle le considère, de manière hypothétique, comme le résultat de l'application d'une règle déterminée à un cas concret [Castañares 1994:146].

Le résultat est donc saisi comme critère du fait qu'une règle se soit imposée. Ou plutôt, c'est le résultat qui souvent produit la règle, comme le démontre Wittgenstein dans son exemple sur le peintre :

Ce qui est général a sa raison d'être dans les cas particuliers qu'il détermine. Il doit donc y avoir des cas existants que le symbole dénote [...] Le symbole sera, indirectement, par l'association à une autre loi, affecté par ces cas particuliers ; et par conséquent, le symbole comportera une sorte d'indice. De même, l'indice comporte une sorte d'icône. Dans la mesure où il est affecté par l'objet, il a nécessairement quelques qualités en commun avec l'objet, et c'est à l'égard de ces qualités qu'il peut avoir quelque chose en commun avec l'objet, qu'il renvoie à cet objet. Il comporte donc une sorte d'icône (CP.2.248-2.249).

Dans ce fragment, dans lequel Peirce décrit la structure disloquante du renvoi signique, l'auteur corrobore le fait que le général ait une empreinte singulière, et que réciproquement, la singularité soit toujours l'indice d'une théorie générale : « L'inférence d'un cas à partir d'une règle générale et [en même temps] d'un résultat » [Nubiola 2001].

Il est évident que Peirce avec l'abduction, ne proclame pas que nous sommes géniaux et imaginatifs, mais il veut comprendre comment nous nous plaçons dans la structure

disloquante du renvoi signique. De fait, ce n'est pas parce que nous réalisons des abductions que notre recherche sera plus imaginative, mais parce que nos structures ontologiques-gnoséologiques sont naturellement abductives. Raison pour laquelle nous défendons que *insight* et abduction sont deux concepts qui doivent être traités ensemble :

La fabrique de notre connaissance est un tissu entrecroisé par de pures hypothèses confirmées et affinées par l'induction. Nous ne pouvons avancer dans la connaissance plus au-delà du regard vide, à moins qu'une abduction ne balaie chaque gradin (Ms692, 1901).

1.3. Abduction et continuité

Parce que l'abduction n'est pas un *a priori* temporel dans la recherche, au moins ontologiquement parlant, comme le suggère Sara Barrena, nous ne partons pas de l'abduction puisque, naturellement, notre esprit est abductif. Selon l'auteur : « Il ne perd pas sa continuité avec le cosmos » [Barrena 1996:48].

Ici, la subtilité du raisonnement permet de ne pas tomber dans le modèle à deux temps : « Une abduction est originaire car c'est le seul type d'argument qui déclenche une nouvelle idée » (CP.2.96).

Mais la forme de cette nouvelle idée est rétroductive : ce n'est pas une idée qui doit être validée par induction ou déduction ou par une communauté, mais son destin est d'être réinsérée dans la chaîne inférentielle, afin que cette idée ne perde jamais sa continuité, qui est la première caractéristique que doit avoir une idée si elle veut être efficiente.

Comme nous venons de le voir, pour Peirce, nous partons toujours, dans le développement d'une abduction, de la singularité surprenante d'un résultat. Par exemple, la retrouvaille banale d'un petit os de baleine, comme cela est arrivé dans ma ville. À partir de cela, nous développons notre activité régulatrice, normalisante et métaphorique. Par ce biais, nous transférons la donnée dans une série hypothétique complète, en la comprenant comme un cas régulé par un certain habitus interprétatif. Mais ce faisant, nous dessinons un monde entier, une formation entière de sens. À partir de la singularité du résultat, cette formation de sens se projette en avant et en arrière « comme une clé dans la serrure » (CP.6.469), ou mieux encore, en arrière parce qu'en avant. C'est l'action mentale dont parle Peirce qui construit le monde, et qui consiste avant tout dans la « tendance à la généralisation » (CP.6.21).

Et nous pourrions ajouter que c'est parce que la réalité est ce qui sera retenue pour vrai dans l'opinion finale, que nous sommes aussi capables de rétrocéder son signifié actuel en le considérant, dans la rétroduction, comme la cause première de notre procédé.

Dans un texte appelé *Kinds of reasoning*, Peirce reprend un terme aristotélicien pour nommer ces allers-retours continus : « *apagögé* » (CP.1.65). « *Apó* » signifiant « de » ou « à partir de »⁴ ou, selon un dictionnaire étymologique consulté, « long » [Marchi 1829:77] ; et « *ago* » signifiant « conduire » [Marchi 1829:77].

Donc nous pouvons traduire ce mot comme « conduire tout au long » ou « conduire à partir de ». Mais de quoi ? Nous pensons que, comme nous le verrons dans l'exemple du tableau, il est ici question de conduire à partir de la continuité originelle du tableau qui rend toute marque continue. Et cette unité ne peut pas être saisie, car elle est composée de diramations continues, d'itérations et de dé-itérations qui donnent et maintiennent en vie le processus de la pensée, « le flambeau de la vérité ».

Le résultat, l'*habitus* produit un *gestalt* - cette formation symbolique parfaitement congruente et déterminée en soi qui se configure, non pas comme une image du monde, mais comme un schéma dynamique de ce que nous voulons signifier. Pour dire les choses autrement, l'*habitus* se configure comme un cercle interprétatif dans lequel le commencement coïncide avec la fin, et vice-versa (*Selt* et *Other*).

Nous sommes comme des artisans qui élaborons une chaîne de plusieurs renvois (*Firstness*) dans laquelle l'événement, le phénomène (*Secondness*) acquiert du sens dans son devenir loi (*Thirdness*) du procéder entier, quand *Firstness* et *Thirdness* coïncident. Ainsi, ces trois temps ne perdent jamais leur continuité.

La série est donc continue dès qu'apparaît un résultat venant comme cas significatif. De là, cette série re-détermine sa continuité chaque fois en avant et en arrière. C'est donc le résultat qui active le cercle de l'interprétation dans les deux sens projectifs dont nous avons parlé :

J'ai appelé jusqu'ici ce type de raisonnement qui délivre des hypothèses explicatives, abduction ; je reconduis ce terme au concept aristotélicien de « [apagoge] », tel qu'il apparaît dans le vingt-cinquième chapitre du deuxième livre de son *Analytique* [...] Ce raisonnement est conjecturel ; donc je suis décidé à donner à ce type de raisonnement le nom de rétroduction, car je me centre sur le fait que ce raisonnement implique aussi un retour et conduit à toute conséquence d'une conséquence admise à son antécédent (Ms756).

Dans ce décisif Ms756 appelé « Rétroduction », Peirce explique qu'il n'existe pas seulement de métamorphose des éléments à l'intérieur de la chaîne (*semiosis infinie-habit-taking*), mais que la chaîne elle-même est métamorphosée (*Interprétant Logique*

⁴ Correspondance avec le professeur Wenceslao Castañares.

Final-*habit-change*), autrement dit qu'elle change et se déplace infinitésimalement sur ses points fixes, à partir de nœuds expressifs que nous mettons en relief :

Nous avons une abduction quand l'esprit s'immerge dans les faits, s'abreuve à ces faits et réorganise les événements selon une nouvelle figure, c'est-à-dire, quand l'esprit les métamorphose (Ms756).

Le leitmotiv de cette métamorphose de la chaîne, de son extension et de sa contraction est l'espoir (Ms517), la possibilité d'influencer notre conduite pratique. Donc une hypothèse sera valide si, de manière concevable, elle peut influencer notre conduite. La détermination est le modus d'être de la factualité ; en cela, quand un fait est accompli, l'être dans le futur devient le modus d'être de l'action mentale, car c'est sur le fondement du modus des intentions et des attentes, que la pensée grandit.

Comme l'affirme Thora M. Bertilsson :

Quand les notions de réalité et d'être sont conçues en termes de croissance, l'inférence abductive est elle-même une anticipation du « would-be », qui concerne le général plutôt que le particulier [Bertilsson 2009:176].

Les expectatives, quant aux idées générales, ne sont autres que des habitudes à imaginer qui assument la forme d'une véritable et propre règle d'action :

Quand un homme désire ardemment connaître la vérité, son premier effort consistera à imaginer ce que la vérité pourrait être. Il ne peut pas poursuivre sa quête aussi longtemps sans que son imagination débridée le mène hors du chemin. Et cependant, ce qui reste de la vérité, après tout, est néant [...] Il peut fixer stupidement les phénomènes ; mais en l'absence de l'imagination, les phénomènes ne pourraient jamais être connectés entre eux dans une quête rationnelle (CP.1.46, 1896).

La référence au futur est donc essentielle pour déterminer la validité de toute conjecture possible et concevable. Cette référence guide les concepts à « s'étendre au-delà de la pratique ». Elle consent « tout vol de l'imagination », à condition que l'imagination « jette de la lumière sur un effet pratique possible. »

Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi le pragmatisme est « la logique de l'abduction » (CP.5.196). Le pragmatisme opère en vertu d'une série de transformations imaginatives et inventives autour d'un centre naturel en fonction d'une série d'abductions et de décalages. Ce qui se donne réellement, ce sont des possibles réels et des réalités vagues réelles (CP.5.453).

1.4. La structure annulaire de la relation abductive-réductive

La réalité coïncide donc avec la série entière des interprétations possibles de cette même réalité (d'où l'affirmation selon laquelle *Firstness* et *Thirdness* coïncideraient).

Série que la communauté d'interprétants a construite et construira en référence à tout concept singulier que nous utilisons.

La possibilité dans laquelle se fonde le pragmatisme, nous pourrions la définir comme une variation imaginative, ainsi que le suggère Peirce dans sa lettre à Calderoni: « Le pragmatisme est la logique de l'abduction qui vise à imaginer « le plus possible ». Il consiste aussi à lancer des hypothèses sur « quelle serait notre conduite dans des occasions concevables » [Peirce 1905].

Nous aborderons ci-dessous le rôle de l'imagination dans la rationalité peircienne, non pas comme un élément essayant d'émettre les dures structures logiques (comme le fait Cornell West), mais comme élément ontologique de la structure cognitive.

Parler d'un esprit instinctif qui nous conduit magiquement à « deviner juste », signifie qu'il existe une logique de la découverte qui, paradoxalement, découvre ce qu'elle sait déjà implicitement. Et cela, du fait que « le seul espoir du raisonnement réductif, à propos de la recherche de la vérité, est qu'il puisse se donner une certaine tendance naturelle à un accord entre les idées qui semblent s'imposer à l'esprit humain et à tout ce qui est concerné par les lois de la nature. » (CP.1.81)

Ceci est la dernière raison de la certitude qui accompagne la croyance dans le fait que demain, le soleil se lèvera. (CP.4.547) Cette certitude est une ratio que Peirce situe dans un cadre cosmologique et à laquelle il est seulement possible d'arriver à travers l'hypothèse sinéjiste. En effet, la possibilité de « la rationalité de l'inférence synthétique », autrement dit des jugements synthétiques, ne peut pas *a priori* se passer d'« une philosophie générale de l'Univers » (CP.2.690), affirme Peirce.

Ce faisant, l'auteur répond ainsi à la question kantienne : « Comment les jugements synthétiques peuvent-ils être possible *a priori* ? »... (CP.2.690) Selon Pierce, le secret de toute inférence est dans l'iconisme originaire de la représentation, dans cette *Firstness* catégoriale, en vertu de laquelle homme et monde sont parfaitement accordés, au point qu'ils vibrent ensemble.

Cet accord originaire est l'explication du succès de beaucoup de nos inférences car cette disposition originaire configure les limites de la certitude, dispose à croire en certaines choses, nous guide dans la praxis, nous fait « assumer des habitus ou dispositions à répondre à une sorte donnée de stimulus dans une façon donnée. » (CP.5.440)

Il est évident que Peirce croît en une sorte d'idée instinctive ; mais non pas comme un instinct mystérieux ou une capacité divine. Pour lui, c'est tout simplement l'être dans le monde de l'homme, selon une disposition originaire qui est le fondement, le *ground* de

tout critère de rationalité. Les idées sont innées en tant qu'orientation, inclination, disposition, habitus. En cela, l'abduction est la seule méthode originaire de découverte au sens où cette abduction s'expose davantage au-delà « de la fertilité modérée de l'analyse logique » (CP.6.461).

Maintenant nous comprenons pourquoi pour Peirce, « l'essence ontologique du raisonnement est externe au syllogisme » (Ms513). L'abduction opère ainsi toujours un décalage sur un autre plan : celui pragmatique de la certitude immédiate et instinctive, qui coïncide après-coup, avec le plan cosmologique du sinéisme.

De cette manière, l'esprit se sent attiré par certaines hypothèses, en vertu d'une série de certitudes aussi indubitables que vagues et non pas en vertu d'un raisonnement logique précis. La plausibilité se définit donc comme « le degré auquel une théorie devrait se recommander à une croyance indépendamment de toutes sortes d'évidences autres que celle que notre instinct considère favorable » (CP.8.223). La plausibilité conduit au « succès stupéfiant de nos inférences ». Mais elle n'est pas fondée logiquement, car la logique impliquerait d'évaluer minutieusement toutes les possibilités infinies, ce qui serait totalement illogique :

Il n'est pas possible que je puisse réaliser une série infinie d'actes de criticisme, chacun d'entre eux requérant un effort différent [...] Je réalise pourtant des jugements sans pour autant que ceux-ci résultent d'une inférence tirée à partir d'une prémisse dans laquelle une action contrôlée fasse acte de présence [...] Si un événement « Z » est conséquence d'un événement « J », c'est parce que je le déduis par un raisonnement dans lequel une proposition universelle réalise une médiation [Peirce 1903].

C'est donc la plausibilité du jugement perceptif, son caractère général, qui l'amène à être le fondement de la rationalité, et non pas le contraire. Il existe une circularité évidente entre plausibilité et rationalité, qui n'est pas solipsiste, car elle se fonde sur la concordance et la connaturalité entre l'homme et l'univers. La contradiction est peut-être logique, mais sur le plan pragmatique, cette contradiction perd de l'importance : elle se délaye dans cette oscillation à travers laquelle « le certain » se fait vague, et le vague certain. Dans ce mouvement harmonieux (au plus pur sens héraclitien), les oppositions de la pensée logique s'éclipsent, en se dissolvant. De là, nous pouvons dire comme nous le développerons après, que la lune est un fromage, même si logiquement c'est une aberration.

1.5. Le tableau et la craie : la pendularisation des deux dimensions qui balayent la sémiosis par la mécanique dialoguiste abduction/rétroduction

Le mécanisme abductif est bizarre : il suppose un continu aller-retour oscillant sur un même point :

La série entière des exécutions des hypothèses, pendant laquelle l'intellect, normalement docile, semble ne plus répondre aux brides [...], constitue le premier stade de la recherche, qui comprend aussi : la recherche des circonstances pertinentes et leur découverte [qui arrivent parfois sans que nous nous apercevions] ; l'examen de ces circonstances ; le travail obscur ; l'explosion imprévue de la conjecture inattendue [*ab-ducere*] ; le fait de s'apercevoir que cette conjecture s'adapte, avec précision, à l'anomalie, alors que la conjecture tourne vers l'avant [*abduction/habit-change/décalage*] et vers l'arrière [*rétroduction/habit-taking/alignement*] comme une clé dans une serrure.

Finalement le premier état de la recherche se compose de la rétroduction, qui est une estimation finale. Autrement dit, la rétroduction est un raisonnement qui va du conséquent à l'antécédent. Sous un certain aspect, cette dénomination est inappropriée car, dans beaucoup de cas où la conjecture rejoint la plausibilité [...], le chercheur n'est pas en mesure d'exprimer de manière définitive quelle est la surprise expliquée, ou [du moins] il ne peut le faire qu'à la lumière de l'hypothèse. En cela, la rétroduction est une forme d'argument plutôt que d'argumentation (CP.6.469).

Nous pouvons conclure de ce qui précède que Peirce parle d'abduction et de rétroduction pour se référer à ce modus de raisonnement originaire. La rétroduction aborde le transfert qui situe le fait surprenant ou incomplet par rapport à la totalité d'un raisonnement logique. En cela, la rétroduction se centre sur l'aspect logique, sur le plan logique-extensionnel, tandis que l'abduction se réfère au plan pragmatique.

Pour dire les choses autrement, la rétroduction est une estimation finale qui insère un fait incomplet dans un lieu précis, situé au niveau d'une série complète hypothétique, en le comprenant comme un cas régulé par un certain *habitus* interprétatif. La rétroduction implique donc l'assomption des *habitus*, l'*habit-taking*. Tandis que l'abduction comprend la rupture, l'*habit-change*, la différence, la surprise qui ne peut être expliquée. Ces deux plans étant organiquement liés. La sémiosis, pour sa part, est donc le savoir qui représente un double mouvement d'élan et de retombée, comme nous l'avons expliqué à l'aide de Zalamea. C'est la raison pour laquelle, nous pouvons affirmer que la sémiosis est à la fois abductive et rétroductive.

Par ailleurs, nous pensons que les mots abduction et rétroduction possèdent des nuances intéressantes pour aborder la sémiosis dans ses deux plans d'interférence avec le réel.

En effet *ab-ducere* signifie éloigner, arracher, séparer, kidnapper. Rétroduction est un terme utilisé par Peirce pour suggérer un mouvement inférentiel qui rétrocede du conséquent à l'antécédent.

Mais de quoi l'abduction se découpe-t-elle pour faire émerger l'hypothèse ? Précisément de cette hypothétique série complète vers laquelle la rétroduction transfère tout événement, toujours de manière potentielle, comme nous le montre l'exemple du tableau et de la craie de l'essai *The logic of the universe* (1898) :

Considérez le tableau propre comme une sorte de diagramme de l'originelle et vague potentialité, ou en tout cas, comme un certain stade initial de sa détermination.

Ce tableau sans trace est évidemment un symbole de la vagueté-continuité originaire. Ce « magnifique ensemble » (CP.6.197) est donc un lieu de toute différence, de toute dimension, de toute définition possible : Néant-Tout originaire. « Il n'y a pas de point sur ce tableau ; il n'y a pas de dimensions sur ce continuum. »

Le tableau est donc la feuille blanche sur laquelle les graphes s'inscrivent, un « *Sheet of Assertion* », et en tant que tel, il représente le cosmos. En somme, le tableau est analogue à tout l'univers. Pierce poursuit :

Maintenant je trace sur le tableau une ligne avec la craie. Telle discontinuité est un de ces actes bruts à travers lesquels l'indistinction originaire aurait pu avoir accompli un pas vers la définition (CP.6.203).

Ce premier geste, cette première réponse offerte par la pratique signique, constitue la première coupure, la première blessure faite à la chair du monde. Telle discontinuité est un de ces actes décisifs qui sanctionnent l'existence d'un fait et déterminent l'histoire. Ce premier geste est la première fracture, la première *ab-ductio*-catastrophe, le premier arrachement (*ab-ductio*) à l'interne du continuum, qui manifeste l'essence et en même temps, la nullité essentielle. Si l'« *original vagueness* » (CP.6.203) était une unité indifférenciée de la totalité, dans cette unité et pour celle-ci, s'instaurerait une détermination qui reconnaîtrait son néant de fait.

C'est la trace de la ligne, le *Mark*, qui constitue le signe de la première inférence offerte en réponse au monde. La ligne séparerait, scinderait et par là même déciderait du cours du continuum universel. La ligne arracherait (*ab-ducere*) au néant un sens, en le remettant (rétroduction) dans la matérialité de l'incision graphique, en le transférant à ce lieu de potentialité à partir duquel se décide la réalité comme une ligne ovale. Celle-ci est oscillatoire, elle est une articulation originaire qui fait vaciller la réalité dans toute l'extension de son mouvement : « C'est pour le blanc, la secondéité active du noir et c'est pour le noir, la secondéité active du blanc » (CP.6.203). À noter enfin que certains auteurs, comme Zalamea, privilégient cette approche « pendulaire analytique/synthétique » [Zalamea 2010:12].

C'est le réel mouvement du concept hégélien qui ne sait pas voir l'alternatif, le corrélat. Dans le système hégélien, la réalité, en se dépliant comme le bouton, la fleur, le

fruit et l'arbre, constitue l'entier processus. Tout ce qui est historique, « *presenteness* », est réel. Hegel se centre sur le plan logique-inférentiel, qui dit que si l'antécédent est vrai alors le conséquent l'est aussi. Il est tout est vrai du fait que tout ce qui arrive peut être déduit à partir de quelque chose d'autre.

De là, Peirce estime qu'une inférence doit être aussi indubitable, comme la proposition dans le premier caractère de la doctrine critique du sens commun (CP.5.438). De cette manière, Peirce veut casser le fonctionnement logique interne des inférences, en les soumettant aussi à un regard extérieur, à un regard phanéroscopique.

Par conséquent, pour Peirce, l'abduction n'est pas seulement rétroduction, transfert, mais elle est aussi *ab-ductio*, un arrachement, une déchirure douloureuse mais nécessaire pour retrouver le *self*, cette unité signique qui n'est plus. D'où les doutes qu'a eus Peirce à la fin du fragment déjà rapporté (CP.6.469).

L'idée d'abduction a du succès car elle fonctionne, non pas pour l'accommodation logique d'un antécédent à son conséquent, mais parce que les abductions savent où aller chercher. En effet, elles cherchent dans le lieu dans lequel l'existence « propre » est inscrite depuis l'origine. La confirmation des conclusions hypothétiques sépare donc ce qui est de ce qui n'est pas, signant donc un parcours en définissant une distance.

En effet, chaque abduction se présente soumise à une perspective particulière, signée par les prémisses toujours partielles et incomplètes d'un argument particulier. Cet argument ne recueille qu'une petite partie de la Totalité (la ligne de la craie). L'abduction est un argument simplement probable, fondé sur la non-existence de quelques connaissances nécessaires au procédé syllogistique. Cela signifie que l'abduction est fondée sur le caractère incomplet des informations que nous avons sur un certain argument. Néanmoins, les informations obtenues sont réputées suffisantes pour obtenir une conclusion. Telle est sa façon de *kidnapper* le néant du sens, par le biais de flashes - étant donné que chaque abduction est un flash (CP.5.181).

Le cosmos suit une logique abductive, en se manifestant de manière fragmentaire, autrement dit en tant que *firstness*-similarité, qui est le premier argument qui nous persuade d'être. C'est l'univers – celui qui se présente comme hypothétique et qui se produit par une inépuisable théorie des icônes - qui se découpe tel un lieu habituel d'existence. Ainsi, nous avons délimité les trois univers d'existence, à partir de l'abduction, de la logique de la distance.

Peirce, dans un essai appelé *Objective Logic*, approfondit encore sa pensée sur ce sujet. L'évolution de l'univers y apparaît comme possible par l'inférence abductive. Le

monde est donc concentré dans l'hypothèse qui signalait une Première interprétation. C'est pour cette raison que « la logique des événements est hypothétique » (CP.6.218).

« Qu'est-ce qui fait que les choses rouges apparaissent rouges et non pas bleues ? » se demande l'auteur. Rien qui ne soit « la loi de la liberté » (CP.6.458), du tyjisme. Cette loi est capable de « s'annuler elle-même » et de faire émerger une possibilité. Elle est *Firtsness* qui se réduit au néant (CP.6.455). L'abduction fonctionne ainsi, allant dans le sens de la Première inférence cosmique, en désignant la simple possibilité d'une qualité. Elle est le premier argument du monde, celui qui affirme: « Voici à nouveau la ligne de craie » et qui conclut en disant : « Ce voici à nouveau est sens (*feeling*), sens du néant ».

Chaque hypothèse, sur le plan pragmatique, sur le plan qui abduque, invite à prendre de la distance par rapport au monde pour en ouvrir la compréhension, pour le comprendre et pour se comprendre. Chaque geste vital est un défi, une abduction, un « *guess* » opposé aux « *riddles* » de la Sphinge. La partialité qui la distingue est la mesure de sa perfection dans laquelle le monde est compris. Le fait qu'elle n'ait pas à « être logique » mais habituelle, la rend auto-suffisante, parfaite en elle-même. Cette loi de la liberté, qui contemple comme première loi l'être néant (« *Airy-nothing* »), est ce qui permet à l'univers de se faire monde, de s'incarner dans une figure du monde. Mais surtout, c'est cette loi qui permet d'expérimenter l'éventualité elle-même.

Pourtant, la ligne tracée sur le tableau est à sa manière continue, reprend Peirce :

Cependant, il y a un certain élément de continuité sur cette ligne. D'où provient-il ? Celui-là n'est que l'originnaire continuité du tableau qui rend continue toute chose inscrite sur ce tableau.

En brisant la totalité du tableau, la ligne montre qu'elle lui appartient : la ligne dessine le lieu de sa propre émergence et, en même temps, le néant qui étaye toutes ses transformations (*pairedness* de l'être et du néant : caractéristique du sinéjisme). Il n'existe pas la ligne d'un côté et le tableau de l'autre : il y a le signe du tableau, *feeling* du néant. La ligne est en effet inscrite sur une surface homogène dont le propre événement est une continuation. Cette ligne participe de l'entier qui l'a générée. Elle indique cet entier comme étant le propre dont elle-même fait partie, auquel elle correspond. Ainsi, elle manifeste la « *mêmeté* » qui les rassemble.

La ligne n'est que tableau, tableau dans lequel est intervenu toutefois l'acte de définition, la première réponse interprétante qui, en interposant une distance, peut se reconnaître et dire : « Voici une ligne du tableau ». Le signe indique, sign-ale la continuité dont provient le signe. En cela, le signe est cette totalité signée.

« Mais d'où provient cette continuité ? » se demande Peirce. « De rien que ne soit pas l'*original vagueness* » répond-il. « *Original vagueness* » qui n'est que le néant absolu. Donc le signe est un néant en tant qu'il indique « la *mêmeté* » qui le constitue, qui le fait

Tout, mais à laquelle le signe peut seulement correspondre à partir de la distance intercalée entre lui et le lieu d'où il a émergé, de son *hic et nunc*. De ce lieu émerge l'éventualité de toute définition possible. Ce lieu est un lieu sémiosique, *horotique*, *transuasé* dans lequel il n'existe ni tableau ni trace de craie, seulement un signe, un *mark* constitutif.

Mais si nous regardons de plus près la ligne que j'ai tracée, qui pourrait être considérée plus proprement comme une ligne ovale, cela met en évidence une limite entre la surface blanche et la surface noire. La discontinuité ne peut donc être produite sur ce tableau que par la réaction entre les deux surfaces continues desquelles le tableau est séparé : la surface blanche et la surface noire. Le blanc de la craie constitue une Primarité (l'émergence de quelque chose de nouveau). Mais la limite entre le blanc et le noir n'est ni noir, ni blanc ni tous les deux ; la limite constitue la *pairedness* entre les deux : pour le blanc, c'est la secondéité active du noir et pour le noir, c'est la secondéité active du blanc (CP.6.203).

Si nous regardons avec un regard phanéroscopique qui scrute le tableau, nous pouvons voir que la limite est toujours elliptique-chiasmique. Or, dans ce mouvement elliptique « sans points », la limite se met en évidence, s'auto-affiche, non pas comme une chose qui sépare deux choses différentes, mais comme deux choses qui interagissent, qui inter-courent chiasmatiquement, comme « un flux continu » [Marafioti 2004:51]. De ce fait,

il ne faut pas seulement penser à deux objets en tant que dualité, mais il faut penser qu'entre eux, inter-courent un rapport effectif tel qu'aucun ne peut être éliminé sans détruire la vérité de l'autre (CP.2.84).

La visibilité de cette différence visible au degré maximum (*alethestaton*) n'est donc pas l'apport d'une pensée, mais sa condition : une visibilité elliptique qui conforme et en même temps qui confond l'horizon interne et externe entre lesquels le visible actuel n'est qu'un diaphragme provisoire, une coupe perspective, une mi-cadence, disait Peirce. C'est dans le lieu de confluence de ces deux sphères, là où le phénomène émerge, autrement dit dans l'unité du surgissement de la *pairedness* chiasmique pré-catégoriale (*Starting-point*) et de la *pairedness* de la trace descriptive (le reflet projectif, le *stopping-point*), que se profile sa traduction catégoriale. Nous sommes donc dans ce que Peirce appelle l'*Elliptic philosophy* :

Le point de commencement et le point d'arrêt ne sont pas idéaux. Le mouvement de la nature s'éloigne d'un no-point, il avance vers le no-point [néant] ; il volette de position en position (CP.6.582).

Ce chiasma elliptique (la ligne ovale soumise au regard phanéroscopique, qui observe de plus près) dans lequel se défait la ligne que j'ai tracée, est l'articulation originaire. Articulation qui est un tracé des limites et pour cela un élément qui divise. L'indistinct se distingue, mais ce qui distingue relie aussi. Ainsi, une feuille blanche peut être considérée comme un vide à remplir. Mais il ne peut advenir aucune perception, aucune expérience

de l'être vide (du propre être comme être vide) sinon grâce au remplissage et à la rencontre avec le plein.

Par ailleurs, nul ne peut assumer le sens du plein, nul ne peut être averti comme remplissage sinon en fonction du vide qui s'ouvre et qui se fait remplir (comme dans l'exemple du carré bleu et rouge que nous verrons par la suite). De cette manière, « la limite pourrait être considérée plus proprement comme une ligne ovale », elliptique, car le geste du tracé est une oscillation instantanée qui virevolte : la perception du vide pour le plein et du plein pour le vide, de l'interne pour l'externe et de l'externe pour l'interne, du verso pour le recto et du recto pour le verso, « c'est pour le blanc, la secondéité active du noir et pour le noir, la secondéité active du blanc. »

Enfin, et reprenant l'exemple du tableau, nous constatons que la persistance de la trace de la craie, sa reconnaissance nous ramènera à l'adoption d'un habitus qui aurait le même caractère que la généralité de l'état initial du tableau ; à la nuance près que cette généralité n'aurait cette fois, plus un caractère vague mais cohérent. Mais attention ! Le fait que les catégories phanéroscopiques soient un élément fondamental, ne signifie pas qu'elles soient auto-explicatives. En effet, nous ne nous sommes pas donné la peine de faire s'effondrer l'usage trivalent des catégories, pour ensuite les refonder, cette fois-ci au niveau cosmologique.

II. Le dialogue entre *Habit-change* et *Habit-taking* ou la pensée comme « *the living inferential metaboly of symbols* ».

Pas de doute, le Pragmaticisme fait penser en dernière instance, à l'application exclusive d'une action (à l'action conçue). Mais, entre le fait d'admettre que l'action produit la pensée, dans le sens de déclencher des symboles, ce qui trouve sa consistance dans les actes, et le fait de dire que le but final de la pensée est l'action, il existe la même différence qu'entre dire que l'art vivant d'un peintre s'applique lorsqu'il enduit une toile de peinture, et que la vie de l'art consiste à enduire des toiles de peinture, ou que la dernière intention d'un peintre soit d'enduire des toiles de peinture. Le Pragmaticisme consiste en la métabole vivante inférentielle des symboles dont le signifié se résout dans les résolutions générales et conditionnelles à agir (CP.5.402 Fn P3 Para 2/3 p 260 Cross-Ref:††, 1906).

Peirce n'utilise pas le terme « *metaboly* » de manière hasardeuse. Sur un plan étymologique, « *metaboly* » vient du mot grec « *μεταβολή* » qui est composé de deux termes : « *μετα* » (entre, avec, au milieu, outre) et « *βολή* » (lancer, précipiter, jeter). De là, il apparaît que « *metaboly* » signifie mutation, transfert ou passage, commerce.

La pensée, dit Peirce, est évolution logique-inférentielle des signifiés (*inferential*). Mais la pensée est aussi « *living metaboly* » : variation, transcendance, passage,

commerce. La pensée est analytique et créative, logique et symbolique. Ce concept de « *living inferential metaboly of symbols* » décrit très bien les rapports dialectiques entre sinejisme et tijisme. La pensée est métabolique car elle contemple toujours la survenue possible de changements, de catastrophes de sens (abductions). Elle est métabolique car elle vacille et précipite. Elle est toujours jetée « entre » et « plus au-delà », continûment battue et blessée par un événement imprévu.

Les relations symboliques sont donc des relations métaboliques. Elles réalisent des médiations, transfèrent, transcendent le sens, elles sont avec et au-delà des signes. Elles permettent la métabolisation, c'est-à-dire l'assimilation, la transformation, la confusion entre des signes divers, entre monde et pensée, entre signe, objet et interprétant, entre les mots et les choses, entre la carte et le territoire, entre le recto et le verso. C'est pour cela que nous pouvons utiliser des signes comme si c'étaient des choses, dans la naturalité, avec le « *naturally striking* » (CP.4.435) d'une « *metaboly* » qui opère des transferts et des assimilations.

De là, comme le démontre Nubiola, « les mots et les choses partagent une nature relationnelle » [Nubiola 1996:1140]. Par exemple, lorsqu'une femme prononce le mot « rose » en présence de son fiancé, celui-ci lui offre aussitôt la chose « roses » ; il ne pense pas et ne se pose pas la question de savoir pourquoi, lorsque son amie donne un mot, il est dans l'obligation (ou tout du moins, se sent dans l'obligation) d'offrir une chose, en l'occurrence une rose. Et ce, même si « réductivement », ce rapport direct se révélera *a posteriori* gouverné par une règle générale qui connecte par une série de pas infinitésimaux, le monde et notre pensée. Cette série de pas sont des seuils inapercevables car ils sont directement agis.

Dire que la pensée est « *living inferential metaboly* » signifie trois choses : en premier lieu, cela signifie que la pensée vit dans le dépassement continu des symboles (abduction) et dans la ré-proposition de symboles eux-mêmes (réduction). En deuxième lieu, cela signifie que la pensée prend forme dans les brusques interruptions au sein desquelles tout semble remis en cause (*habit-change-mutation*). Et ce, alors même que la pensée possède une valeur qui est en équilibre instable, à cause de ce qui germe dans le « entre », autrement dit dans le lieu du transfert ou du passage. En troisième lieu enfin, « *living inferential metaboly* » signifie que les symboles constituent la pratique de commerce entre l'homme et le monde.

La « *living inferential metaboly* » est donc à la fois *habit-change* et *habit-taking*, thème et variation, contour et horizon.

Dans un texte très technique, Peirce explique « la physiologie de l'habitus », en se servant de la théorie du Protoplasma (CP.6.259). Peirce veut comprendre le « chiasme entre le mélange de possibilités du chaos et le cosmos de l'ordre et de la loi » (CP.6.262). L'auteur pense que l'habitus est composé de deux plans entrecroisés : l'*habit-change*, qui constitue la tendance au croissement par l'action de l'habitus, et l'*habit-taking*, qui est une tendance infinitésimale vers l'assomption d'habitus. Le point d'entrecroisement entre ces deux plans étant la phanéron, la visibilité ontologique de tout phénomène. Ce point interstitiel constitue le seul pont permettant de dépasser ce chiasme.

Peirce ne fait que poser le même problème que Latour :

On ne trouve nulle part la fameuse trame d'un langage coupé du monde ou d'un monde coupé du langage, mais nous trouvons partout la relation transversale, à la fois continue - par alignement - et discontinu par le décalage qui lie les centres du calcul, dans les deux sens de la marche, avec d'autres situations [Latour; Hermant 1999:167].

La notion de « *living inferential metaboly* » est celle de l'habitus, et par conséquent, elle est aussi celle d'Interprétant Logique Final d'un concept :

On peut démontrer que le seul effet mental qui puisse être produit en tant qu'interprétant logique final (qui n'est signe de rien d'autre sinon d'une application générale) est un habit-change. L'habit-change est une modification de la tendance d'une personne vers l'action - tendance qui est le résultat des efforts ou des expériences précédentes ou des actes de volonté, ou d'un mélange de tous ceux-ci. Telles tendances excluent les dispositions naturelles, comme cela est déjà implicite le cas dans le terme « habitus » quand celui-ci est utilisé correctement. Ces tendances incluent, outre les associations, ces altérations des associations qui peuvent être appelées « trans-associations ». Elles incluent même la dés-association, qui a souvent été considérée par les psychologues (je pense de manière erronée) comme de nature profondément contraire à l'association (CP.5.476).

Le changement d'habitus, le « *habit-change* », dit Peirce dans *A Survey of Pragmaticism*, est l'Interprétant Final, qui est un point de catastrophe à l'intérieur de la vivante métabole inférentielle des symboles :

La conclusion logique vraie et vivante est l'habitus [...] Je ne nie pas qu'un concept, une proposition ou un argument puissent constituer un interprétant logique. J'insiste seulement sur le fait que ceux-ci ne peuvent pas être un Interprétant Logique Final, parce que chacun d'entre eux est par nature un signe qui possède, à son tour, un interprétant logique. Seulement l'habitus, même s'il peut être un signe de n'importe quelle autre manière, ne l'est pas de la même manière que celle par laquelle il est un signe dont l'habitus est l'interprétant logique. Il est vrai que l'habitus, uni au motif et à la condition de posséder l'action comme interprétant énergétique ; mais l'action ne peut pas être un interprétant logique parce qu'elle n'est pas générale. Le concept, même s'il est un interprétant logique, l'est de manière imparfaite : participant d'une certaine manière de la nature des définitions verbales, le concept est inférieur à l'habitus de la même manière qu'une définition verbale est inférieure à la définition verbale. L'habitus est formé d'une manière délibérée en s'auto-analysant (étant donné qu'il est formé avec l'aide de l'analyse des exercices qui l'ont nourri). Il est la définition vivante, le vrai et le final interprétant logique. Par conséquent, la définition la plus parfaite d'un concept qui puisse s'exprimer en parole, consistera en une description de l'habitus que nous calculons pour que ce concept produise (CP.5.491).

L'habitus, dit Peirce, est cet état de calme pour la pensée, cette croyance qui détermine la vérité. C'est donc la réalité de n'importe quelle conception soumise à un examen.

Peirce utilise le mot « croyance » à dessein : la croyance est pragmatique car elle nous oriente avec la naturalité du simple agir dans la praxis. Peirce affirmera aussi que prétendre introduire le doute dans les résultats instinctifs de l'expérience humaine, autrement dit dans les croyances originales, serait comme « ajouter à l'océan une cuillère d'édulcorant pour l'adoucir » (CP 5.522). Mais ce qui est le plus important, c'est que la valeur de la certitude ne soit de type ni argumentatif, ni rationnel, mais entièrement d'ordre pratique : elle marque l'immédiateté du phénomène (pragmatique) et non pas l'illumination d'un bon enchaînement logique.

De cette manière nous devons accepter que le fondement de notre être dans le monde ne réside pas dans l'incrustation de nos racines logiques au monde, mais qu'il existe ce fondement labile qui est déjà et pour toujours, fondé mais qui, dans le même temps, n'est jamais pleinement fondé. Ce fondement est le fluide de notre praxis, de notre action sur le monde.

De là, il apparaît que la « *living inferential metaboly of symbols* » (CP.5.402), autrement nommé le « *living process* » (CP.5.329), se montre mais qu'elle ne peut pas être énoncée. Ce phénomène peut être ordonné dans une représentation incontestable, mais il ne peut être expliqué avec le système des effets et des causes.

En somme, cela se configure comme un anneau d'une chaîne plus ample, plus grande et, comme dirait Spinoza, entrecroisée de pratiques, qui peut être qualifiée, selon Peirce, d'« *anchinoia* » (CP.4.612), qui signifie « bonne perception », pensée intuitive ou encore, esprit vif. Ce que Peirce appelle « *collateral acquaintance* » (CP.8.183). Pour formuler les choses autrement, on peut connaître ce « processus vivant », non pas par application de définitions, de règles et de normes essentielles, mais par affinité, syntonie, anamorphose ; bref « par familiarité avec le système général des signes » (EP. 2.494). Une familiarité opérative [Geertz 2002:37] selon Geertz qui, dans le domaine de l'Anthropologie, semble en accord avec Pierce.

C'est la raison pour laquelle, la pensée est une action (CP.5.397) dont la principale activité est de produire « des habitus d'action » (CP.5.400).

Que cette différence pratique corresponde à un changement d'habitus signifie que cette différence soutient un habitus plus originaire de changement, un *habit-change*, c'est-à-dire une tendance évolutive, qui est continuité de la différence.

Dans son essai intitulé *How to make our ideas clear*, Peirce avait soutenu que l'essence de toute croyance correspondait à la constitution d'un habitus et que tout « *long run* » de la pensée visait à l'exercice de la volition. Mais dans *A Survey of Pragmaticism*, l'Interprétant logique final prend la perspective d'un « *living metaboly* » qui contient en

lui-même, le propre code relatif à une conclusion logique affranchie de tout lien mental (CP.5.492) et adressée au futur.

Il existe trois catégories de l'être : idées de sentiment, actes de réaction et habitus. Les habitus se divisent en des habitus à propos des idées de sentiments ou habitus à propos des actes de réaction. L'ensemble de tous les habitus à propos des idées de sentiment constitue un grand habitus qui est le Monde ; et l'ensemble de tous les habitus à propos des actes de réaction constitue un deuxième grand habitus, qui est un autre Monde (CP.4.157).

Dans cette perspective, l'Interprétant n'est plus seulement l'état parfait ultime de l'incarnation de la vérité. C'est aussi une pratique de commence entre l'homme et le monde qui s'instaure dans chaque processus singulier interprétatif. Autrement dit, l'interprétant agit à chaque moment dans lequel la métabole inférentielle se précipite, se casse, en proposant des actions directes.

Un interprétant logique peut être un concept, un argument, une proposition. Mais sa description la plus parfaite, son ultime traduction devrait se traduire en un habitus de réponse. L'interprétant cristallise (CP.6.33), comme le suggère Peirce, la série entière des renvois signiques, mais ce faisant, il l'annule, la brise en tout point. L'Interprétant est final parce qu'il propose toujours l'habitude au changement. C'est pourquoi l'habitus est-il la conclusion logique vivante (CP.5.491), l'unique détermination qui continue à vivre et à se propager, « ce qui pourrait arriver dans certaines circonstances, si elle devait rester inchangée pendant toute une série interminable de faits réels » (CP.8.225). L'habitus est donc « le seul interprétant logique vrai et final. » (CP.5.491)

Nous voyons la force de la pensée peircienne dans ses apparentes contradictions. En effet, l'Interprétant final complète et en même temps épuise de tout pouvoir le renvoi singulier, en annulant le principe d'infinité de la sémiosi. Et si nous assumons que l'Interprétant Final n'est qu'un habitus, ceci ne veut pas dire qu'il prend fin dans notre action. Il prend fin, certes, mais seulement jusqu'à un certain point. L'interprétant est final à chaque moment du renvoi sémiosique parce qu'il est habituel : il procède par habitudes. De ce fait, il se traduit dans la volonté de pouvoir, dans le « j'agis ainsi ». Il brise la chaîne des renvois signiques dans tout point, proposant « habitus de réponses inconscientes » (CP.5.492), dit Peirce.

La pensée, de cette manière, trouve confirmation et annulation dans l'habitus de réponse : confirmation car la pensée se montre là où elle s'incarne (*embody*) ; annulation car la pensée n'est plus un acte d'interprétation et d'inférence pleinement rationnel, mais seulement une réponse exposée dans les faits. Donc l'infinité de l'interprétation est définie dans la praxis, dans l'habitus pragmatique qui l'accomplit en l'annulant.

L'Interprétant Final est donc une limite de la chaîne. De ce fait, il ne fait pas partie de la chaîne en tant qu'élément actuel ; l'interprétant final démontre plutôt que la potentialité fait partie intégrante de la sémiotique. L'interprétant n'est pas un *modus de voir*, ce n'est pas une interprétation, ni une perspective, il n'a pas de caractère d'illumination rationnelle : il est « ce qui est encore nécessaire pour effacer le signe de ses associations mentales » (CP.5.492).

L'habitus « n'est pas un fait exclusivement mental » (CP.5.492). Il faut se libérer du regard panoptique et raisonner uniquement en termes de signes et de relations entre les signes. Les « *habitus en eux-mêmes* sont entièrement inconscients » (CP.5.492), car les *habitus* sont un *modus d'agir* affecté par l'irréversible cécité de la *praxis*. L'habitus pragmatique, dans sa manière de s'imposer, trace une entaille dans la chaîne des renvois signiques, en indiquant un lieu originaire étrange à l'interprétation (dislocation) auquel il se colle malgré tout, par ces mêmes renvois. De là l'oscillation ontologique entre « *collocation/dislocation* » du signe, sujet à propos duquel les pensées de Latour et Peirce coïncident.

La sémiotique est « *living inferential metaboly of symbols* » ; elle se déploie au rythme oscillatoire de l'*habit-taking* (inferential) et de l'*habit-change* (living metaboly), dans une spirale de sens qui veut défaire la linéarité de notre pensée qui se manifeste par notre écriture opaque et impénétrable. De là, on peut estimer que les graphos sont une structure rythmique qui veut pénétrer, comme le dit Peirce, la chair du signe. Il n'y a pas, en premier lieu, l'assomption des *habitus* puis, dans un deuxième temps, les modifications. Il n'y a pas non plus le transit de la pensée auquel succède la rupture par l'habitus. Comme nous l'enseigne Ortega Gasset, ces deux moments sont organiquement liés. Cette rupture est toujours une *mi-cadence*, dans laquelle se produit une cristallisation et en même temps une annulation : l'habitus annule le lieu omni-compressif, permettant à notre position panoptique et autoréflexive de nous ouvrir complètement, en nous métabolisant avec le monde, en goûtant et en transfusant celui-ci – ou comme dirait Peirce, en le *transuasant* (terme inventé par l'auteur et signifiant : traduction, transfusion).

Cinquième Chapitre

Dynamiques dialogiques-réfractaires : être et substance, auteur et héros, graphiste et grapheus

I. Le dialogue de l'être et de la substance ouverte par le *ground* (ou par la visibilité ontologique de la feuille blanche)

1.1. La pensée dialogique : être dans la pensée

Pour Peirce, la pensée est dialogique, ce qui signifie que c'est un « processus vivant » (CP.5.329) ; c'est pourquoi elle ne peut pas être contenue, sclérotisée par le syllogisme, qui est « une formule morte » (CP.5.329). Elle peut être seulement scrutée par le « *Moving Picture* » (CP.4.11) des graphes. Si les graphes sont une écriture dialogique, c'est parce que la pensée elle-même est dialogique. Mais pourquoi en est-il ainsi ?

Ce n'est pas seulement un facteur de la psychologie humaine, c'est aussi une nécessité logique, le fait que toute évolution logique de la pensée soit dialogique (CP.4.451).

La pensée pour Peirce est duale, ou encore mieux, dialogique. Peirce, très platonique, concevait la pensée comme un dialogue intérieur, que l'esprit adresserait à son être futur. Pour l'auteur, « l'esprit d'il y a une minute fait appel à l'esprit de la minute suivante » (Ms514). La pensée, comprise comme praxis génératrice de sens, ne pourrait jamais être somme, objectivisation d'un passé de connaissance, ni synthèse des autres pensées grâce auxquelles on pourrait découvrir des secrets. La pensée est téléologie de l'universel, « méthode pour découvrir des méthodes, [ou encore] doctrine générale de méthodes pour atteindre des buts [*purposes*] en général. » (CP.2.108). Autrement dit, la pensée est « téléologie de l'action » (CP.2.108), cause finale par excellence. La pensée est le *long run* des signifiés destinés à être et à devenir, le sens pragmatique des signes. (CP.6.156)

En tant qu'évasivement présente et toujours en processus, la pensée d'une certaine façon nous contient et nous traverse, balayant notre rythme vital dans un dialogue. Le mot « dialogue » provient du grec « *διάλογος* », lui-même formé par le préfixe « *δια-* » (transiter à travers de) et de la racine « *λογος* » (pensée, langage). Le signifié nous renvoie à l'existence d'un courant des signifiés qui s'écoule entre ce qui se trouve à l'intérieur les sujets impliqués, tout en traversant ces derniers.

La pensée (logos) transite (dia). Mais la propre mesure de cette évasivité (*Firstness*) n'est donnée ni par la simultanéité, ni par le réglage fonctionnel de la *Thirdness* ni par un syllogisme. Elle est donnée par la cadence de la propre pensée, pareille à la cadence musicale et aux battements de nos cœurs, par le mouvement duplice de renvoi (*habit-change* et *habit-taking*), par la succession phasique, ou encore par un dialogue (*Secondness*).

Penser suppose donc un dialogue vrai et profond, apparemment caractérisé par un dédoublement entre acte assertoire et acte interprétant, mais elle ne suppose pas réellement de dédoublement. Peirce insiste sur le caractère dialectique de la pensée dans le Ms483, affirmant que l'auteur d'une proposition doit être considéré en sa qualité d'« *advocatus diaboli* », d'adversaire habile. Les deux âmes, en apparente contraposition, sont en réalité appelées à un jeu de rôles. Interprétant ces rôles, ces âmes se rendent opératoirement complémentaires dans le but d'obtenir le même but logique. Le fait de penser est tout simplement « un acte délibératif, car il prend la forme d'un dialogue [...] La personne se divise en deux parties qui cherchent à se convaincre l'une l'autre. » (Ms498)

Ce but logique, qui n'est que l'ouverture de l'horizon de rationalité universelle, ou pour le dire autrement, qui n'est que l'augmentation factive de connaissances, déclenche le dialogue. Mais les parties réalisent ce dialogue en suivant les propres règles du jeu de celui-ci. La pensée-dialogue procède entre les diverses parties de l'ego de la même manière que le jeu d'échec présente ses joueurs en tant que sa propre matière (CP.4.6). Cela ne signifie pas du tout que nos identités soient fragmentaires, ni que nous puissions être dans cette identité-ci ou dans cette identité-là selon nos caprices.

Cela signifie en revanche que les signes singuliers dans lesquels la pensée se rend visible dans le processus de transformation, ne sont pas la pensée elle-même, « pas plus que les couches d'un oignon sont l'oignon » (CP.4.6). Quand nous avons représenté la sémiosis dans la figure de l'anneau, cet anneau (plan logique inférentiel) ne pouvait noyer les figures, de même que ces figures qui représentent les diramations continues, itérations et des-itérations (plan pragmatique), ne pouvaient combler l'unité de l'anneau. Car il se produit toujours une exotopie, une synapse. L'essence de la pensée est sa possibilité à être exprimée, comme Peirce l'explicitait dans l'analyse du grapho.

En allant dans ce sens, on peut affirmer que les graphes existentiels représentent les « *moving pictures* » (CP.4.8) de la pensée comprise dans son essence et non pas dans ses occurrences accidentelles (CP.4.8). Ce projet d'écriture universelle est très influencé par le projet leibnizien de caractéristique universelle qui, dans les mots de Griselda Gaiada :

adopte la forme d'un langage de la pensée qui vise à la substitution des langages historiques, toujours imparfaits [...] Il s'agit d'une sorte d'alphabet de la pensée. À travers la combinaison et l'analyse de la composition des mots, on peut arriver à la compréhension et au jugement correct de toutes les choses [Gaiada 2008].

Ce qui est réellement passionnant dans cette idée est que le mouvement inférentiel se défait dans une série de mouvements - ceux de l'échiquier de la pensée-signe (CP.4.7), autrement dit ceux de la trame des relations signiques-interprétatives. Entre les mouvements et celui qui réalise ces mouvements (à savoir le joueur), il n'existe pas cette scission dans laquelle nous sommes éduqués, et selon laquelle il existe d'un côté, un observateur et de l'autre, la chose observée :

La pensée procède toujours dans la forme d'un dialogue, un dialogue entre les différentes phases de l'ego ; de telle sorte que, étant dialogique, la pensée se compose essentiellement par des signes en tant que sa matière, de la même manière que le jeu d'échec possède le joueur en tant que matière (Ms298).

Il n'existe ni de sujet ayant de l'intuition ou qui réunirait un objet, ni d'objet qui attendrait d'être pressenti (ou colligé) par un sujet pensant. Immergés dans le schéma inférentiel qui, pour nous, est schéma référentiel, nous sommes le jeu même de différences circulaires. Nous sommes la systole et la diastole, l'être et la substance, l'auteur et le héros, le graphiste et le grapheur, la basse et la contrebasse qui dialoguent dans une improvisation jazziste déjà initiée pour toujours.

1.2. Le dialogue entre l'être et la substance : l'espace catégoriel

Nous ne croyons pas que toute forme nécessite d'émerger dans ce monde pour se développer ; mais que toute forme exige [un espace d'ouverture, un ground] pour son entrée sur la scène des réactions (CP.6.195).

Cette exigence est celle d'un espace de prédicabilité de la part de la substance, un espace de qualification, un espace ontologiquement visible car c'est là la première condition d'inscribibilité. Cet espace est le *ground*, ou encore mieux, il est ouvert par le *ground*. Remettons-nous au dialogue profond entre l'être et la substance pour comprendre le dialogisme peircien comme ouverture des possibilités qui ne doit pas s'arrêter au réglage fonctionnel de la *thirdness*. Nous voyons qu'à l'inverse, cette ouverture doit rester telle quelle, comme un dialogue qui ouvre des possibilités, comme un *transit* (dia) de la pensée (*logos*) qui ne s'accomplit pas dans sa manifestation symbolique.

Le premier degré de détermination de l'être vers la substance, est la qualification de la substance (soit la qualité). La qualité, nous dit Peirce, « c'est le premier concept dans l'ordre de passage de l'être à la substance » (CP.1.551, 1868). Ce passage se détermine premièrement à travers la qualification. Mais que signifie qualifier une substance ? Sûrement pas le fait de se référer à l'objet. Mais le dialogue peircien ne renvoie pas non

plus à l'existence d'une personne qui dirait que telle photographie est un icône. En cela, la qualité ne se réfère ni à un objet ni à un sujet :

Quand je dis que c'est une qualité, je ne veux pas dire que l'on se réfère à un sujet. Celui-ci est un phanéron typique de la pensée métaphysique, qui ne se présente pas dans la sensation elle-même (Ms336).

Merleau-Ponty définit la qualité de manière vague, comme « quelque chose », avertissant des erreurs pouvant être commises :

Il y a deux manières de se tromper sur la qualité : l'une est d'en faire un élément de la conscience, alors qu'elle est objet pour la conscience, de la traiter comme une impression muette alors qu'elle a toujours un sens, l'autre est de croire que ce sens et cet objet, au niveau de la qualité, soient pleins et déterminés [Merleau-Ponty 1976:27].

Encore une fois il faut se remettre aux textes peirciens pour percevoir l'actualité palpitante de ces idées. Le signe ne renvoie pas à un objet, les signes ne sont pas similaires (iconiques) aux choses ; c'est pourtant cette similitude qui construit un *ground* d'apparition potentielle (la distance signique) dans lequel les objets, élevés au rang de symboles, trouvent finalement une « réalité ». Les signes ne sont pas similaires aux choses, aux objets, mais il existe un processus sémiotique dans lequel se spécifie l'aire signique dans laquelle l'objet apparaît.

Qualifier une substance signifie que la substance (ou sujet logique « a ») et le prédicat concordent sous un certain respect, ce que Peirce appelle *ground*, en se plaçant dans un lieu commun. Bien entendu, ils le font en refusant toute circonstance concrète, puisque nous sommes ontologiquement dans le vague. Raison pour laquelle on n'a pas besoin de préciser la qualité ou le respect, il suffit que l'on sache tout court qu'ils s'accordent. De cette manière, nous pouvons affirmer que Tiercelin se trompe, puisque la qualité ne suppose pas de se référer à l'objet [Tiercelin 1993a:57]: il faut mettre en rapport le sujet et le prédicat sous un certain angle (ou respect). Et cet angle n'est pas une perspective précise, mais une potentialité qui ouvre des potentialités. C'est ainsi que nous devons comprendre le geste du graphiste lorsqu'il incise la feuille phénique.

Ainsi, si l'être est précisément un être en tant que copule, il déclenche la déterminabilité possible de la substance. De là, la qualité dit tout simplement qu'il existe quelque chose qui concorde avec la substance sous quelque respect. La substance possède donc une qualité, elle devient qualifiée par rapport à un respect (*ground*) ou à un point de vue, sur lequel sujet et prédicat peuvent concorder. Ce point de vue n'est ni le point de vue de l'un, ni celui de l'autre.

À présent, il convient d'aller plus avant dans la notion de *ground*. Il serait très iconique de comparer le terme *ground* avec le terme allemand « *grund* ».

« *Grund* », c'est la base, l'étayage, le fondement, la cause première tandis qu'en anglais, le mot *ground* se rapporte à un concept qui suggère le mouvement. Il signifie aire, distance, non pas en tant que terrain mais en tant que territoire, surface. Peirce réinterprète en clé philosophique ce concept processuel : pour l'auteur, le *ground* décrit ce caractère d'ouverture de la copule, ce lieu de possibilité, cette ouverture phanéroskopique du lieu de représentation (feuille blanche) qui est la condition première de l'inscribibilité ; une ouverture non pas vers quelque chose mais une ouverture en elle-même (CP.7.531). C'est la raison pour laquelle, afin que les multiples d'impressions élémentaires puissent se reconduire à l'unité, trois circonstances sont indispensables. D'une part, il est nécessaire qu'un espace d'ouverture ait lieu, une aire simplement hypothétique et potentielle en référence à laquelle pourra émerger la qualité (Première circonstance : qualité), et s'associer des rélats (Deuxième circonstance : relation). Cela permettra en outre à leur renvoi de trouver une consistance (Troisième circonstance : représentation).

Cela signifie que c'est seulement à partir d'un certain *ground*, « *taken in itself* » (CP 7.198), que sujet et prédicat, se retrouvant sur un terrain de manifestation commun, pourront co-apparaître et converger dans l'optique de « se déterminer l'un l'autre ». Ce respect n'est rien de réel, de concret, de défini, comme c'est en revanche le cas dans le *grund* allemand. Le *ground*, c'est l'environnement de la simple qualificatibilité potentielle. En cela, il nomme les conditions de possibilité ; c'est pour ainsi dire cette coupure, cette mi-cadence qui permet d'exprimer des jugements de similarité entre des événements universels, généraux.

Illustrons ce dialogisme que Peirce instaure comme base de sa pensée depuis le début de son œuvre, avec un exemple de proposition que l'auteur développe dans *A New List of Categories* : à savoir « cette fournaise est noire » (CP.1.548).

Le sujet « cette fournaise » indique la substance, c'est-à-dire la simple présence d'un multiple d'impressions sensibles ou élémentaires. Il existe donc un multiple d'apparitions auquel la simple attention dénotative s'adresse chaque fois. Tel multiple est chaque fois un « ça », un « ce », un *hic et nunc* comme le dirait Benjamin. Entre le multiple d'une apparition et le multiple d'une apparition précédente ou successive ou, mieux encore, entre une zone non encore délimitée du multiple présent et le multiple restant qui est dans la présence, ne s'impose d'autre unité que celle de leur simple présence, autrement dit la substance. Ils sont donc à tout moment, ensemble ou séparés, un « ça ». L'expression « cette fournaise » va donc être comprise exclusivement dans ce sens d'indétermination généralisée.

Or, la cupule « est » adjointe à « cette fournaise », ouvre l'espace logique de la détermination (ou de la recherche illimitée de la détermination). La cupule, laissant dehors toute circonstance concrète, indique tout simplement la possibilité de l'identification, c'est-à-dire, la connexion du multiple d'apparitions à travers quelque chose d'autre que la simple présence. Ce « quelque chose d'autre » est exprimé dans le prédicat « noire », c'est-à-dire, dans la qualité.

En ce sens, selon les propres termes de Peirce, le « noir » n'est pas donné par les impressions sensibles interpellées par « cette fournaise », comme nous sommes poussés à le penser. « La fournaise » n'identifie pas la noirceur. En revanche, la noirceur identifie « la fournaise » du fait que celle-là même, en tant que qualité, est ce qui, en s'abstrayant de toute circonstance ultérieure, permet d'unifier cette apparition (la fournaise) avec une autre.

Ces apparitions peuvent être reconduites à une unité au moment où il y aura du noir en elles. Donc sous le respect (*ground*) de la noirceur, ces apparitions concordent entre elles. Ce n'est pas que « la fournaise » soit noire car chaque fois elle apparaît « noire », mais ce qui apparaît peut être identifié et unifié comme « cette fournaise » en vertu d'une inférence logique. Ce qui apparaît « est comme cupule », qui ouvre la distance de l'apparition du phénomène, déterminée ultérieurement comme aire ou respect de la noirceur, qui est une qualité. Cette inférence logique est au fond hypothétique, comme l'assure Peirce : « cette fournaise est entièrement hypothétique » (CP.1.551), ce qui permet le fonctionnement relationnel ou projectif :

La particularité de la proposition hypothétique est celle de sortir plus au-delà de l'état actuel des choses [...] Elle fait que nous nous demandons : qu'arriverait-il si les choses étaient différentes de ce qu'elles sont ou devraient être ? »... (CP.3.374).

En cela, Peirce soutient que dans la proposition se produit l'ouverture d'un espace de prédicabilité qui se qualifie premièrement en tant que *ground* (ou respect) qui serait « *pure species* » (CP.1.551), pure abstraction. Ce n'est donc pas par hasard si, pour Peirce, la proposition catégoriale et la proposition hypothétique coïncident (W.1.337).

Cela signifie qu'il est plus correct d'affirmer qu'« il y a de la noirceur dans la fournaise » plutôt que « la fournaise est noire ». Puisque la première circonstance, le premier degré de détermination de l'être vers la substance est la qualification de la substance ou la qualité. Cette substance est ce qui détermine la possibilité avant que l'individuation substantiel n'arrive. L'être est ainsi vu comme « une conception à propos du signe » (CP.5.294) et les catégories dans lesquelles l'être se déploie, comme de nature sémiotique ou mieux encore, sémiosique, plutôt qu'essentielle.

La forme du jugement est donc hypothétique, établissant comme principe du dépliement du rationnel, le renvoi, le transit, le dia-logue. C'est ainsi que le sujet est signe du prédicat, et que la substance est signe de l'être, la multiplicité de l'unité. Ce schéma de renvoi se configure alors en tant qu'architecture des formes catégoriales : la qualité, référée à un *ground*, est telle en opposition à un rélat, lequel à son tour se met en évidence dans le renvoi à une représentation intermédiaire ou médiatrice qui « représente le rélat comme une représentation du même corrélat que cette même représentation médiatrice représente. » (CP.1.553)

L'exemple proposé par Peirce peut néanmoins devenir conflictuel, comme tous les exemples pour prétendre une certaine précision, surtout quand nous jouons dans l'indéterminé. Étant donné que nous ne nous sommes pas encore plongés au niveau sémiotique des choses, la référence à l'objet est donc un angle erroné d'analyse de la catégorie peircienne de la qualité. Il ne faut pas oublier que le critère logique de classification peircienne ne se base pas sur les termes du raisonnement, c'est-à-dire sur les choses sur lesquelles on raisonne. C'est d'ailleurs là un fait que Tiercelin et une grande partie de la sémiotique pragmatique, oublient en nous plongeant directement sur les signes. Le critère peircien, rappelons-le, se fonde sur les formes des opérations employées pour déployer les prémisses et en déduire des conclusions, autrement dit sur les formes d'inférence, comme nous l'avons observé dans le paragraphe précédent.

Peu importe donc que le sujet se réfère à « une fournaise », à un « ordinateur » ou à une « feuille » ou à n'importe quel autre objet ; nous devons penser au sujet logique, à la substance comme un « ça ». En cela, nous devons nous restreindre à la simple présence de multiples apparitions ou impressions. De la même manière, nous devons penser au « noir » comme une qualité abstraite de toute circonstance ultérieure identifiante. Le terme « noir », « chaud » ou « droit », selon nous, sont des qualifications trop déterminées pour le niveau de prédication que l'exemple requiert. C'est pourquoi, et nous n'insisterons jamais assez sur ce point, nous devons penser seulement que le mot « noir » est un respect (que la couleur noire exemplifie de quelque manière) sous lequel le sujet et le prédicat s'accordent. Par conséquent, le multiple auquel la substance fait allusion s'unifie sous une même qualité. La qualité est alors une telle unification en référence à un respect ou aire (*ground*), que la qualité exprime et non pas l'être « noir » plutôt que « blanc », ou le « beau » plutôt que le « laid », puisque de telles déterminations ultérieures (« noir », « blanc », « beau », etc.) exigent des circonstances concrètes dont la catégorie de la qualité se passe (« *prescind* » dit Peirce).

La catégorie de l'être (qui comprend celui qui « est » comme cupule) se passe donc de toute circonstance concrète, ne faisant qu'indiquer la simple possibilité de la

détermination de la substance (« a » est). La catégorie de la qualité est la première détermination ; elle se passe à son tour de toute circonstance sauf une : celle du respect ou *ground*. En cela, elle indique qu'il existe un respect sur lequel la substance qui joue le rôle de sujet (« la fournaise ») et la qualité qui joue le rôle de prédicat (« noir ») s'accordent.

Il est évident que le concept de *ground*, du seul fait de l'interpréter ainsi, se situe au niveau de l'interprétation. Pour le formuler autrement, le *ground* est tout simplement capacité (CP.2.228) : il est supposé nous ouvrir à la rationalité. Mais comme nous allons le voir à présent, cela entraîne-t-il qu'il faille se taire ? Wittgenstein a jugé que oui. Nous pensons, pour notre part, qu'il convient d'aborder sérieusement le problème de la limite.

1.3. La circularité entre *ground* et interprétant

Nous ne pouvons pas comme Tiercelin, Eco [Eco 1979:30-32], Bonfantini [Bonfantini 2004], Fitzgerald [Fitzgerald 1966] et Greenlee [Greenlee 1973], considérer le *ground* comme une base, le point de vue d'un certain modèle représentatif, un propos interprétatif. Ces auteurs distinguent le *ground* du concept d'interprétant, étant donné qu'ils soulignent l'acception de respect interprétatif, et ce, dans le seul but de sauver la structure triadique. Ils attachent pour cela le *ground* à l'objet, en tant qu'attribut significatif de l'objet, en tant que modalité de compréhension, et donc qu'interprétation d'un certain processus sémiosique, fondé sur l'établissement de certains aspects présélectionnés du concept. L'objet est là avec ses qualités et, nous les interprètes, sommes là avec notre intellect.

Ces auteurs, au fond, nous disent que « l'on peut toujours parler à propos de quelque chose », ce qui est vrai jusqu'à un certain point. Peirce se sauve de la contingence du monde, du regard panoptique d'un interprétant déjà situé, en distinguant le *ground* de l'interprétant : si le *ground* définit la capacité (CP.2.228), ou la qualité (CP.2.92), la condition de possibilité de la relation signique, l'interprétant en détermine la reconnaissance, la loi, le signifié incarné ; l'interprétant établit donc la réalité. C'est le problème qui se présente par ailleurs à Spinoza par rapport à la substance et à ses attributs – point qui toutefois, ne sera pas analysé dans cette thèse.

Cette distinction est importante, même si par le seul fait de nommer le mot *ground*, nous nous plaçons dans l'interprétation. Toutefois, même si « la référence à un *ground* ne peut pas être abstraite [*prescinded*] de l'être, l'être peut s'abstraire de cette référence au *ground*. » (CP.1.551)

Et cela est fondamental pour découvrir la vraie puissance et l'actualité de Peirce chez les grands penseurs contemporains. Il est évident que Peirce met au jour l'ambitus de la conventionalité, de la contextualité de la *thirdness* à partir de laquelle se démêlent les interprétations. Mais reconduire le *ground* à l'interprétant est le vrai réductionnisme que critique Peirce. Même si nous ne pouvons parler de *ground* en tant que *ground*, qu'à travers la position d'interprétant, nous pouvons également nous qualifier de sujets logiques. Il est essentiel pour ce faire, de mettre en rapport « le *ground* à l'icône, à la *firstness* » [Feibleman 1960:89], comme le démontre Feibleman, et comme le fait Peirce. L'icône ne nomme rien d'autre qu'une « *pure species* » (CP.1.551), un respect à partir duquel saisir un objet déterminé et reconnaître la qualité.

Feibleman va donc au-delà des auteurs précités : même si c'est seulement dans la tiercéité que se démêlent les interprétations, les autres auteurs évitent de se poser la question fondamentale qui semble guider la réflexion peircienne regardant l'icône : quel est l'espace, l'aire de possibilité (*Firstness*) qui permet de faire émerger des correspondances ou corrélats (*Secondness*) et de faire persister des conventions (*Thirdness*) qui régulent les correspondances et réponses (rélat) ?

En effet, avec l'emploi du terme « *species* », Peirce se réfère aux abstractions conceptuelles, aux formes et aux schémas essentiels qui ordonnent le réel, ce que Macluhan appelle grammaire, Foucault l'*a priori* ou encore les pratiques discursives. Mais cela n'est pas tout : Peirce utilise le signifié étymologique de « *species* », qui en latin désigne l'apparence, la semblance, l'image et la vision. Il met ainsi en avant la correspondance de ce mot avec le terme grec « *ἰδέα* », qui signifie l'essence conceptuelle, référée surtout à la vision, à l'image, à la forme. Ce mot vient en effet d'« *εἶδω* » (*eido*), qui signifie « j'ai vu ». Les idées sont des formes synthétiques d'interprétation du réel et leur synthèse est figurative, iconique.

Nous ne pouvons donc pas couper le *ground* et l'interprétant, mais plutôt concevoir une certaine circularité entre *ground* et interprétant - tous deux se succédant dans une suite de relations signiques. De là, nous pouvons concevoir le modèle peircien comme annulaire, et non pas triangulaire. Le *ground* apparaît comme étant déjà et toujours interprété (nous sommes dans la pensée) mais dans le même temps, il n'est jamais saisissable sinon à travers une précision phénoménologique. L'interprétant, par ailleurs, ne pourrait jamais mettre en œuvre une interprétation si ce n'est en médiatisant la distance indéfinie ouverte par le *ground*, et en allant construire, dans son « se développer » synéjistique, des *grounds* de futures interprétations.

Cela ne signifie pas que ces concepts soient équivalents : ils s'intègrent l'un l'autre dans un processus circulaire et infini. En cela, l'un est la condition de l'autre. Les signes sont constamment ouverts par certains respects, par certains *grounds*, et à leur tour, ils vont se stratifier sur un espace d'ordre qui constituera les ossements d'autres « *capacities* ». C'est l'alternance dialogique du moment analytique (*habit-taking*) et créatif (*habit-change*) qui caractérise la sémiosis - celle qui peut restituer la complexité, réactiver dans chaque événement son iconicité originale. Autrement dit, seule une démarche dialogique peut réactiver les tonalités et rythmes que les rapports linéaux de notre esprit logique éteignent. De là, on peut affirmer que le *scribing*, l'action de tracer un graphe, est une écriture dialogique.

Nous pouvons nous référer au concept d'*a priori* de Foucault, qui est un espace d'ordre qui rend possible l'ambitus du code (de l'interprétant) et l'ambitus des connaissances réflexives. Aussi, pour Foucault, les pratiques discursives déterminent les sujets en tant que sujets, les situent dans le monde. Mais l'hypothèse peircienne de la circularité entre le *ground* et l'interprétant, entre le fait qu'émerge la possibilité interprétative et que celle-ci se stabilise d'un point de vue compréhensif, permet aussi de se référer à un dialogue signique particulièrement riche et complexe. Celui-ci est fondé sur l'existence d'un plan originaire des relations et des entrecroisements interprétatifs entre des événements qui s'identifient à travers leur simple similitude, à travers leur caractère iconique.

Le *ground* circule dans les reconnaissances. Il s'étend dans des pratiques comportementales, donne lieu à des relations signiques qui, à leur tour, se mutent en « *inveterate habits* » (CP.6.25). En se raidissant dans les habitus, les interprétants donnent de l'espace à de nouvelles réponses. Peirce parle de « *somme respects or capacities* » : selon lui, il existe donc une multiplicité de *grounds*, de possibilités d'événements, autant que d'interprétations possibles. Celles-ci se succèdent à partir de ce rapport de renvoi, à partir de ce « donner lieu » interne à la relation signique elle-même, qui se reproduit à chaque fois, laissant la circularité prendre place entre *Firstness* et *Thirdness*.

II. Reconquérir la parole-seuil par le dialogue entre l'auteur et le héros : le dialogisme chez Bakhtine et la créativité exotopique

Si nous avons choisi de suivre les raisonnements de Bakhtine, c'est parce que cet auteur va nous aider à comprendre cette interaction rythmique et dialogique qu'il existe entre l'*habit-taking* et l'*habit-change*. Cette interaction fait que la pensée déborde e cadre

du syllogisme dans la métabole vivante d'une écriture en action. Nous avons donc voulu mettre en relation la théorie de Bakhtine sur la polyphonie dialogique, avec celle de Peirce grâce aux indications du professeur Wenceslao Castañares. Le point central de notre raisonnement sera d'étudier les figures de l'auteur et celles du héros comme constituant une œuvre ouverte dans un horizon de sens, pour par la suite, tenter de comprendre l'interaction dialogique entre le graphiste et le grapheus.

Peirce autant que Bakhtine présente une vision de la créativité véritablement démocratique. Pourtant, même si les Études Culturelles cherchent à atteindre cela, elles n'y parviennent pas à cause de leur idéologisation. En effet, conférer à l'individu une sorte de pouvoir dé-constructeur ne résout pas le problème du transfert de pouvoir, comme l'a très bien vu le professeur Darras. Car le contre-pouvoir est toujours absous par le pouvoir. Déconstruire les sexes, les identités est l'acte de pouvoir le plus totalisant qui soit. De même, obliger à ce que la culture populaire possède une créativité qui casse les modèles créatifs de la culture dominante est un acte de despotisme grossier. De fait, la culture populaire ne serait, dans ce cas et comme le soulignait Bourdieu,

[qu'une] véritable alliance des mots à travers laquelle on impose, qu'on le veuille ou non, la définition dominante de la culture. Ils doivent s'attendre à ne trouver, s'ils vont y voir, que les fragments épars d'une culture savante plus ou moins ancienne [...], sélectionnés et réinterprétés évidemment en fonction des principes fondamentaux de l'habitus de classe et intégrés dans la vision unitaire du monde que ce dernier engendre, et non la contre-culture qu'ils appellent, culture réellement dressée contre la culture dominante, sciemment revendiquée comme symbole de statut ou profession d'existence séparée [Bourdieu 1979:459].

Si nous ne traitons pas la culture populaire avec respect, ce serait une forme de domination de la parole singulière de la politique des vainqueurs, comme le disait Artaud. Les Études Culturelles se veulent humanistes et pour cela, inventent une culture populaire pour les sauver de la domination identitaire, sexuelle ou raciale.

2.1. Le dialogue entre auteur et héros

Adeptes de la relation structurelle et communicative entre héros et auteur, la forme artistique présente un type particulier de parole à caractère non générique et non autosuffisant : « La parole en soi, prise isolément comme simple phénomène linguistique, ne peut carrément ni être vraie ni fausse, ni courageuse ni timide » [Volosinov 1980:28]. Mais cette parole est dialogique, contenant l'écho de la résonance des voix, représentative d'un acte « bilatéral » non coïncidant ni concordant. La parole littéraire, poursuit Bakhtine,

est déterminée de la même manière par ce dont elle provient et par celui à qui elle s'adresse. C'est une parole en tant qu'elle est un produit de la relation réciproque entre parlant et écouteur. Dans le

parler, je me conforme à la visualité d'un autre. Autrement dit, je me conforme à la visualité de la communauté à laquelle j'appartiens [Bakhtine 1988:195].

Bakhtine fait également usage du concept de communauté, d'une manière non pas similaire à Peirce, mais qui va dans le même esprit, ce qui va nous aider à comprendre ce concept. Un concept vivant et non pas « agglutinant ». Et surtout, cela va nous permettre de cerner son acception comme horizon dans une logique dialogique.

La forme bajtienne étant de nature dialogique, elle présente une altérité qui n'est coïncidente, ni qui s'apparente à un « excédant vivant » (cette « vague possibilité de quelque chose de plus de ce qui est présent » dont Peirce parlait) dès qu'elle met en jeu les « vivants participants » [Bakhtine 1988:171] d'un contenu, lui-même scindé entre signifié et signifiant, entre auteur et héros.

Ce dernier est la « donnée référentielle », qui provient de la forme-auteur, doté de parole (c'est pourquoi Bakhtine affirme que la donnée est personnifiée, par la forme, en héros-personnage). De sorte que le héros devient une identité parlante, à travers laquelle la donnée outrepassa les limitations internes de son propre contour constitutif. Dans celui-ci, l'objet est adressé au propre externe (phanéron) et il n'existe comme valeur que dans l'autre et pour l'autre :

L'événement esthétique nécessite deux participants et présuppose deux consciences non coïncidentes. Quand le héros et l'auteur coïncident ou se trouvent l'un à côté de l'autre en face d'une valeur commune, ou l'un en face de l'autre comme des ennemis, l'événement esthétique finit et l'événement éthique commence [Bakhtine 1988:21].

Nous observons que chez Bakhtine, ce concept peircien d'esthétique prend la forme d'une dimension transcendante qui prolonge le sens dans son obliquité, dans sa capacité de percer des seuils. Pour l'auteur russe donc, un objet configuré par la forme artistique ne peut pas être en soi, selon la linguistique structurale, un signifiant qui renvoie à un signifié. Cet objet devient pourtant une donnée rendue significative par une forme « auteur » (interprétant dirait Peirce). Cette forme, avec son altérité de sens « exotopique », « confinante » par rapport au « contour » de la donnée, configure cet objet comme personnage, l'accomplit comme personnage. De cette manière, la forme ne miroite pas l'auteur, elle ne le redouble pas, conférant, par conséquent, au signifié une identité ouverte, vivante, excédante, dialogique de sens :

La forme doit utiliser le moment transgresseur de la conscience du héros [...] Moment qui a toutefois un rapport avec le héros et le détermine comme un tout au dehors. Cela signifie qu'elle détermine ses côtés adressés à l'extérieur, ses confins, les confins de sa totalité. La forme, ce sont des confins élaborés esthétiquement [...] Il s'agit soit des confins du corps, soit des confins de l'âme et des confins de l'esprit (tendance de sens). Les confins sont vécus de manière très diverse : depuis l'intérieur, dans l'auto-conscience, et depuis l'extérieur, dans l'expérience esthétique vécue par un autre. Dans chaque acte, intérieur ou extérieur, de ma tendance vitale matérielle, je pars de moi-même, je ne trouve pas de contour signifiant depuis le point de vue des valeurs qui m'ont

accompli positivement. Je suis direct en avant et j'outrepasse mes confins, je peux les percevoir depuis l'intérieur comme obstacles, mais jamais comme accomplissement.

Les confins esthétiquement vécus de l'autre accomplissent l'autre positivement, le concentrent tout. Ils concentrent toute son activité et l'enferment. La tendance vitale du héros se remet, s'incarne toute dans son corps comme dans des confins esthétiquement signifiants [...]

Nous ouvrons les confins, en nous identifiant dans le héros depuis l'interne, et à nouveau nous l'enfermons, en l'accomplissant esthétiquement du dehors. Si dans le premier mouvement depuis l'interne, nous sommes passifs, dans le mouvement de réponse depuis l'extérieur, nous sommes actifs et nous créons quelque chose d'absolument nouveau, d'excédent. C'est cette rencontre de deux mouvements sur la surface de l'homme qui rend plus denses ses confins de valeur et qui fait déclencher l'étincelle de la valeur esthétique.

Donc l'existence esthétique (l'homme intégral) n'est pas fondée depuis l'interne, depuis l'auto-conscience possible et de ce fait, la beauté, dès que nous renonçons à l'activité de l'auteur-contemplateur, est passive, ingénue, spontanée. La beauté ne sait rien d'elle-même, elle ne peut pas se fonder elle-même, simplement elle est. C'est un don pris en renonçant au donateur et à son activité fondée depuis l'interne » [Bakhtine 1988:82-83].

La forme-confins est significative en mode accomplissant et valorisant sur le plan du sens par rapport au signifié donné, fermé dans le contour, délimité par son contour. C'est comme si la donnée empiétait herméneutiquement sur l'horizon sémantique de la forme, s'outrepassant elle-même comme valeur grâce à l'« excédant de vision » qui est un excédant phanéroscopique de la forme elle-même.

Installé dans l'exotopie de la forme, dans l'extérieur (le terme russe que Bakhtine utilise, et que le traducteur transforme en exotopie, est « *vnenachodimost* » qui signifie « être à l'externe »), l'objet-contenu excède, surpasse sa limite, devient altérité non coïncidente, différence non assimilable, non homologable :

L'excédent de vision est la gemme dans laquelle la forme est assoupie et à partir de laquelle la forme se développe comme une fleur. Mais pour que cette gemme se développe effectivement dans la fleur de la forme réalisée, il est nécessaire que l'excédent de ma vision intègre l'horizon de l'autre contemplé, sans en perdre l'originalité. Je dois entrer par empathie [par *anchinoia*, le dirait Peirce] dans cet autre, y voir le monde depuis l'interne à travers son système de valeurs, lui-même vu par le biais de ces valeurs. Je dois me mettre à sa place et par la suite, me tourner à nouveau vers le mien, intégrer son horizon avec l'excédent de vision qui s'ouvre à partir de ma place hors de lui, en l'encadrant. Je dois finalement créer pour lui un contour qui l'accomplit grâce à cet excédent de ma vision, de mon savoir, de mon désir et de mon sentiment [Bakhtine 1988:23].

Bakhtine insère l'altérité dans le cœur de l'identité de manière dialogique. C'est ainsi que se configure la forme esthétique, agent excédent depuis des confins, là où l'on peut introduire le signifié délimité par un contour (temporel, spatial, sémantique) dans un horizon de sens exotopique et extra chronotopique.

Cet horizon joue le rôle d'« unité d'accomplissement », de totalité capable de

recueillir tout le héros, lequel depuis le propre interne est dispersé et disséminé dans le monde assigné de la connaissance et dans l'événement ouvert de l'acte éthique. Dans cette unité est recueillie la vie du héros. Celle-ci est intégrée dans l'action de l'auteur jusqu'à en faire une totalité avec les moments qui sont inaccessibles pour le héros à l'interne de soi-même : la complétude de l'image extérieure, l'aspect, l'arrière-fond, son rapport avec l'événement de la mort et de son futur absolu, etc.

Dans cette unité, le héros trouve sa propre justification à l'heure d'entreprendre une action, indépendamment du sens préétabli, de la réalisation, du résultat et du succès de sa vie orientée en avant [Bakhtine 1988:14].

Il faut se demander à ce point : de quelle façon la forme transforme-t-elle la « donnée » en héros, en lui conférant un temps, un espace, une valeur, un sens à « son altérité-confins transgresseur », outrepassant la limite du contour, à l'intérieur duquel est contenu le référent qu'il faut animer artistiquement ?

Avec quel type de discours la forme valorise-t-elle le héros, une fois la nature du signe déplacée ailleurs de la linguistique, et spécialement de la linguistique saussurienne ? Ou encore : Avec quel type de connexion discursive se réalise la transformation formelle du contour en horizon, des identités en altérités, du signifié coïncident en sens excédent ?

La détermination intérieure [...] toute recueillie dans un objet final, peut avoir un signifié d'entrecroisement et un statut de héros. L'entrecroisement de ma vie personnelle est créé par les autres, ses héros. En effet, il n'y a que dans ma vie exposée par l'autre, aux yeux de cet autre et dans ses tons émotifs-volitifs, que je deviens héros de ma vie. De la même manière, la vision esthétique du monde, l'image du monde n'est créée que par le biais de la vie accomplie par les autres, par leurs héros. Comprendre ce monde comme le monde des autres [...] est la première condition d'une approche esthétique [Bakhtine 1988:100].

Bakhtine fait coïncider la nature verbale de la forme avec la composition formelle de la parole narrative. De cette manière, la forme se reconnaît dans le genre discursif de type affabulant (Peirce, Geertz et Foucault envisageaient aussi une solution de type fictionnel). À partir de ce genre discursif, est émis un signifié particulier d'entrecroisement dans lequel advient d'une part, l'incarnation de la forme accomplissante en auteur et d'autre part, de la donnée-référence en personnage-héros.

Nous pouvons comprendre maintenant la tendance de Foucault à se servir de la fiction pour induire des effets aux discours.

D'ailleurs, nous verrons ultérieurement comment, pour Foucault, cette modalité fictionnelle est suscitée par la critique qui nous invite à acquérir des postures qui consciemment, fréquentent l'élan et en même temps la dispersion du sens. Seulement si l'on envisage les choses ainsi, l'on se rend compte qu'il est possible de révéler la trame polymorphe, la polyphonie dialogique, à partir de laquelle nous sommes constitués.

Pour dire les choses autrement, Foucault demande un décalage fictionnel car impossible, puisqu'à l'élan initial (abduction) succède automatiquement la dispersion du sens de l'élan (réduction). Mais ce faisant, nous découvrons que la vérité aussi entre dans ce jeu dialogique, tel un éternel recommencement entre nécessité et liberté.

Pour Bakhtine, dans la forme de type « affabulante », le significateur est l'« autre », pris dans la fonction formelle d'« auteur ». Tandis que le signifié, pour sa part, est

représenté par l'identité du personnage, qui reçoit le sens de l'autre, de l'auteur, qui l'interprète, l'oriente, le valorise, l'accomplit :

L'organisme vit simplement, mais à l'intérieur de lui-même, il n'est pas justifié. Ce n'est que depuis l'extérieur, que peut descendre sur lui la grâce de la justification. Je ne peux pas être auteur de ma propre valeur [je ne peux pas voir mes propres yeux, dirait Peirce], de la même manière que je ne peux pas me suspendre en me tenant par mes propres cheveux. La vie biologique de l'organisme ne devient une valeur que dans la sympathie [...] avec les autres, grâce auxquels telle vie est immergée dans un nouveau contexte des valeurs [Bakhtine 1988:50-51].

La forme esthétique venue après le « signifié d'entrecroisement », offre au contour de la vie vécue, un horizon à l'intérieur duquel il est possible de représenter l'homme au-delà de la fonction opérative, au-delà le rôle social. Y est représenté l'homme intégral, l'homme accompli, lequel

présuppose un sujet esthétiquement actif situé en dehors [...] Cela ne se passe pas à l'intérieur de cette vie, là où se crée et se justifie la forme esthétique comme expression adéquate de celle-ci, qui aspire à la limite de la pure auto-énonciation ; mais cela se passe depuis l'au-dehors, grâce à la sympathie et à l'amour esthétiquement productif [...] Si nous allons dans ce sens, la forme exprime cette vie, mais pour créer cette expression, pour être active en celle-ci. Cette forme d'expression vitale ne ressort pas de la vie elle-même, mais de l'autre qui se trouve hors d'elle, c'est-à-dire, de l'auteur, tandis que la vie est passive dans son expression esthétique [Bakhtine 1988:75-76].

La capacité configuratrice qu'a la forme d'entrecroisement de représenter, et donc de signifier l'homme en modus ouvert ou dialogique, qui va jusqu'à faire coïncider identité et altérité, outrepassa le spécifique du savoir psychologique [Bakhtine 1988:80].

En effet, l'entrecroisement narratif caractérise la forme comme « forme formant », « force organisatrice » de sens, forme-auteur à comprendre comme « principe de vision » [Bakhtine 1988:186]. Cette forme-auteur se configure comme un « ensemble des principes créatifs [...], comme une unité des moments transgresseurs d'une vision, activement référables au héros et à son monde » [Bakhtine 1988:187], capable de donner « résolution et accomplissement » [Bakhtine 1988:181] à un contenu.

La forme coïncide donc narrativement avec l'auteur, qui n'est pas une individualité dotée de forme, une personne à semblance réelle, identifiable comme un homme et objectivable dans une biographie. L'auteur est en réalité une « individualité active de la vision et de l'attribution de la forme », qui à partir de sa position de vision avantagée va, au-delà des frontières spatio-temporelles (excédent chrono-topique de l'interprétant final) se définir comme horizon de sens. De cette manière, l'auteur outrepassa les contours historiques particuliers, et dans le même temps, il délimite un contenu déjà signifié.

En faisant coïncider la forme avec le concept d'auteur, de la même manière que Peirce fait coïncider Interprétant Final avec *sémiosis* infinie, Bakhtine propose une idée active et constructive de forme, qui devient ainsi une « activité extra localisée » [Bakhtine

1988:172], un « principe de vision » phanéroscopique. La forme est le « centre de valeurs de la vision artistique » [Bakhtine 1988:169], excédant toute détermination.

La forme configure une « existence potentielle » [Bakhtine 1988:121] qui adjoint au sens déjà donné, un sens-valeur. Justifiée dans ou par un entrecroisement, la forme agit dans le texte comme « auteur-significateur », comme « lieu de rencontre » dont les limites sont situées entre ce qui donné et son ailleurs, entre le vécu à l'intérieur des contours et son élan vers le dehors de la délimitation objective.

Dans la métalinguistique littéraire de Bakhtine, le sens est le carrefour au niveau duquel le contenu se rencontre avec la forme qui est une unité configurante, capable d'introduire tout événement dans une relation de sens totalisante et valorisante.

La forme, sitôt que l'on se trouve à l'extérieur des confins, « sur l'aire à l'externe de la coupure » (Ms490), se présente comme excédante. En cela, elle outrepasse doublement le « je » du personnage. Elle le dépossède « de son existence déterminée » [Bakhtine 1988:180].

De cette manière, la forme hétéro-signifiante pour le personnage par une altérité structurelle, en le représentant comme identité ouverte (*ipseité* dirait Ricœur [Ricœur 1990]) en relation à un agir-sentir pour l'autre, avec l'autre et contre l'autre.

Dans la forme, en tant que « signifié d'entrecroisement », le dedans est représenté grâce au dehors, le recto grâce au verso. L'identité devient ouverte, intégrale, « transgressante », « non coïncidente » avec la propre similitude, du fait que le soi contient intrinsèquement l'altérité - qui est une identité entrouverte, extra-localisée hors de son contour. En effet, dans le sens affabulant, le référent est animé comme personnage par l'autre-auteur. Ainsi, le référent est configuré avec l'image d'un « soi comme un autre » [Ricœur 1990:234] dirait Ricœur, comme un héros hétéro-agent qui vit, qui agit continûment tendu, référé à un autre, notamment au niveau de son « dedans intérieur », de son « interne émotif » :

Les croyances sont ces choses sur lesquelles nous nous basons dans notre vie. Elles fonctionnent donc à un niveau préreflexif [Pappas 1996].

Toutes mes réaction émotives-volitives qui, sur le plan des valeurs, perçoivent et organisent les expressions extérieures de l'autre, sont : admiration, amour, tendresse, pitié, hostilité, hâte, etc. Ces réactions sont orientées en avant par rapport à moi. Cependant elles ne sont pas applicables directement à moi-même de la manière dans laquelle je me vois depuis l'intérieur [...] Pour vivifier mon image extérieure et pour la faire prendre part à la totalité visuelle, il faut reconstruire toute l'architecture du monde de la fantaisie, en introduisant un nouveau moment ; celui de la validation émotive-volitive que mon image reçoit de l'autre et pour l'autre » [Bakhtine 1988:28].

Les images esthétiques des confins et du contour, avec lesquelles Bakhtine caractérise la forme du signifié d'entrecroisement, sont indicatives pures du rapport dialogique moi-

autre à l'interne de la logique narrative. Le contour n'est pas visible par un moi fermé, qui sait configurer le sens seulement depuis l'interne de la propre référence expérientielle, de la propre expérience vécue. À l'intérieur de cette expérience, « la vie n'est pas tragique, n'est pas comique et n'est pas sublime pour celui qui matériellement la vit. » Le contour est seulement délimitable depuis l'extérieur, depuis des confins transgresseurs et larges, là où le contour apparaît comme limite besogneuse d'un horizon :

Mais l'événement vital dans sa totalité n'a pas d'aboutissement : depuis l'interne, la vie peut s'exprimer avec l'acte, avec le regret [...] l'absolution et la grâce proviennent de l'auteur. L'aboutissement n'est pas immanent à la vie, mais il configure sur la vie comme un don de l'activité responsive de l'autre [Bakhtine 1988:93].

Selon Bakhtine, configurer depuis les confins, depuis le point le plus perméable de la chair du signe, ou depuis le phanéron comme le suggère Peirce, permet à l'auteur de signifier à partir « d'un point de vue actif doté de valeur » [Bakhtine 1988:93].

Ce point de vue donne une pertinence même aux moments quotidiens, moins notables de la vie du héros, qui s'accomplissent non pas depuis l'interne de son être « en soi et par soi » car : « Le rapport de la valeur avec moi-même est esthétiquement improductif : je suis en moi-même esthétiquement irréel » [Bakhtine 1988:172]. En revanche, accomplissant la capacité esthétique de l'altérité de l'auteur avec son rapport créatif dérivé des confins, à façon d'un *deus in machina* [Bakhtine 1988:98], l'auteur accorde le don de la représentation à la vie du héros.

2.2. Le rapport entre confins et contour comme élément configurateur

Si le rapport de perspective affabulant entre confins et contour caractérise la typologie de la forme comme signifié d'entrecroisement, la distance entre les confins et le contour conditionne l'activité formelle de l'auteur en rapport à sa modalité et à sa capacité de donner un sens accomplissant et valorisant le héros. Plus les confins deviennent synonymes d'éloignement exotopique extrême par rapport au contour, plus l'on dote l'auteur d'un fort pouvoir configurateur dans la forme. On reconnaît alors sa « stable détermination » [Bakhtine 1988:172] à sa capacité de donner du sens ; on arrive même à reconnaître à l'auteur sa « divinité » organisatrice et herméneutique, qui « réside dans son appartenance à une extra-localité suprême » [Bakhtine 1988:172].

En outre, le degré de distance formelle entre confins et contour conditionne même le type de représentation du personnage : plus les confins sont exotopiques par rapport au contour chrono-topique du personnage, plus la vie prendra la forme d'un destin dans la représentation narrative du caractère du personnage.

La forme transgressant des confins exotopiques raconte donc une histoire. La forme prédétermine les actes multiples et les événements incohérents et imprévus de la vie par des liaisons fermées et conséquentes, mais aussi par des liens nécessaires et vinculant, selon la logique des concaténations déjà décidées et finalement accomplies (rétroaction). Mais selon cette logique, la forme réinsère en même temps ces actes en les ordonnant dans une totalité unitaire et accomplie (abduction), qui est le vécu lui-même du personnage (ou praxis).

L'expérience configurée dans une narration semble, par conséquent, l'actuation et l'accomplissement de ce qui « depuis le début est remis dans la déterminativité de l'existence d'une personne » :

Depuis l'intérieur, le personnage construit sa propre vie selon des fins, en agissant les valences de l'objet et du sens sur lesquels est construite sa vie. Il agit ainsi parce que l'on doit agir ainsi. Cela est juste, nécessaire [...] mais en effet, n'agit ici que la nécessité du destin, c'est-à-dire la détermination de son existence [...] Le destin est transcription artistique de la trace laissée dans l'existence par une vie réglée depuis ses propres internes par les fins. Il est l'expression artistique du sédiment déposé dans l'existence par une vie entièrement interprétée par le propre interne [Bakhtine 1988:157-158].

Dans la forme qui narre selon la logique du destin, tout « après » est raconté comme accomplissement d'une fin déjà prévue : de cette manière, la mort par exemple, n'est pas la fin de la vie, mais son accomplissement nécessaire et préparatoire.

Dans la vie comme destin, racontée depuis les confins exotopiques de la forme, il n'existe pas de « je » subjectif, mais la vie motivée du dehors, depuis une présence autre avec la fonction formelle de « laisser être » le destin du propre personnage. Hors des confins de la forme, le destin cesse d'exister, et à sa place, s'impose le cas, l'irrationnel, qui est une forme externe qui fait irruption, qui est privée d'un but, pure *secondness*.

Le processus vivant de l'expérience se fragmente de manière paradoxale, en la consignait de manière indifférente à ses motifs et à son sens connectif, coordonné par la logique simple de l'entrecroisement.

Toutefois, plus les confins s'approchent du contour à l'intérieur duquel est enfermé le contenu, c'est-à-dire le signifié de la vie du personnage, plus le pouvoir configurateur d'offrir un sens accomplissant et valorisant de la part de la forme « d'auteur » s'évanouit.

Depuis le seuil du contour, depuis la chair du signe, autrement dit depuis une distance exotopique minimale entre les confins et le contour, naît une nouvelle « grammaire narrative ». Selon celle-ci, les événements à configurer s'entrecroisent selon une relation de voisinage non plus basée sur le rapport linéaire sujet-objet, à propos de la relation auteur-héros, mais sur la relation dialogique des personnages. Celle-ci établit une « multiplicité de consciences équipollentes avec leurs propres mondes » [Bakhtine 1968:13], sujets de

conscience « non réifiés, et devenus non pas simples objets de la conscience de l'auteur » [Bakhtine 1968:13].

2.3. Le seuil comme accès à une polyphonie dialogique dominée par son aspect éthique

Les personnages narrés depuis le seuil deviennent sujets d'auto-conscience, autocontrôlés et non pas routiniers (Ms498). Ils sont alors des voix autonomes qui « représentent les propres paroles immédiatement signifiantes » [Bakhtine 1968:13]. Depuis la proximité du contour (nous verrons que les graphos sont une écriture de surface), il s'origine un nouveau mode de forme et, donc, une diverse forme du signifié de l'entrecroisement.

Celui-ci se manifeste dans le *long run* de la culture, dans une différence des modes narratifs, et donc dans des visions du monde, à commencer par la narration épique pour finir avec les romans de la cyberculture. Dans cet espace rapproché, se produit même la différence entre les modèles culturels d'époques historiques variées, qui changent anthropologiquement parlant, selon comment la distance narrative se situe, ou pour le dire autrement, selon le degré transgresseur entre confins et contour et, donc, entre auteur et héros.

Depuis le seuil sans confins, on ne peut plus représenter l'homme comme sujet « assujetti » à un destin. L'homme n'est plus un personnage guidé par le destin, justifié par la souche, valorisé par son appartenance à un état traditionnel, ou à un groupe de force qui le fait prospérer, auquel il a appartenu depuis toujours. L'homme devient alors un être profondément éthique, propulsé non pas par des forces externes, adverses, mais inspiré par des motivations intimes, comme le sens de culpabilité, le devoir de responsabilité, qui configure le « je pour moi moral », un « je » finalement devenu aussi « mien », sans être totalement autre. Un « je » qui, « partant de moi trouve un monde hors de moi ». Un « je » comme conscience subjective, laquelle n'est pas « monistique », mais binaire, dualistique, scène du « rapport vivant entre deux consciences ». Ces deux consciences étant elles-mêmes en tension, en dialogue, en relation responsive, et chacune d'elles vivant « de la propre vagueté, du propre être non fermé, non restreint » [Bakhtine 1968:72]. Voici le sens que Peirce donne au dialogue : un sens profondément éthique.

Si l'auteur donne du sens depuis « l'au-delà » des confins, il établit à l'interne de la forme d'entrecroisement un rapport monologique, vertical, hiérarchique avec le héros. L'auteur, par sa « sûre, tranquille, inébranlable et riche position d'extra-localité »

[Bakhtine 1988:185] donne une « orientation fondée de valeur » [Bakhtine 1988:185] au héros.

Bakhtine, comme Peirce, voulait donner du sens depuis la partie plus élastique de la chair du signe. Ce seuil est un espace « non euclidien », non entier, non pas fermé, mais de « transit », à la limite « de l'être et du non être », lieu « non stable, non systématisé », où advient la crise, les changements, les arrachements des sens (*abductio*), l'inattendu virement de la fortune.

Dans cet espace de rencontre les « opposés [graphiste et grapheus] s'approchent les uns des autres, s'observent, s'expriment l'un dans l'autre, se connaissent et se comprennent l'un à l'autre » [Bakhtine 1968:232]. Les personnes « entrent en contact, se rencontrent en vis-à-vis et parlent l'une avec l'autre » [Bakhtine 1968:233]. Reconquérir le seuil suppose alors que l'auteur devienne un « principe créatif » relatif, doté d'une parole in-sûre et instable, éthique, c'est-à-dire libre de toute superstition, comme nous le verrons plus tard. Une parole incapable ne serait-ce que de le valoriser, dès qu'elle est privée de la « tranquillité des valeurs » [Bakhtine 1988:185] et de la sagesse intérieure.

2.4. La parole plurielle : une parole qui ne soit pas toujours celle des vainqueurs

Cette forme non excédente de parole « indéterminée » et « non accomplissante », cette forme de « transgressante bouleversée » permet au héros de répliquer à l'auteur. Il permet au héros de se défendre de ce dernier, et même d'ironiser au dépend de lui.

Le même dieu-auteur peut être configuré comme chance privée de signification et comme « une force immanente », de nature physique et psychique qui, demeurant à l'interne des confins, « s'enterre à l'interne du soi », s'identifie avec les choses et devient « tout un avec le monde », comme le disait Peirce.

La perte ou la crise de la distance exotopique des confins rend le héros actif et n'en fait pas un simple engin de l'auteur. Il est vrai que depuis les confins, l'auteur, grâce au « signifié d'entrecroisement », donne le sens-valeur à un héros. Mais le héros ne subit plus les préceptes dans le signifié d'entrecroisement. Ici se développe une « configuration narrative » qui confère « la capacité d'échanger des expériences » [Benjamin 1982:251] tant à l'auteur qu'au héros.

Le héros ne veut plus le « code de sens » imposé par l'auteur. Celui-ci situe alors le héros comme un personnage inepte, incapable de prendre conscience de la vie qui, désormais, sera racontée comme tragédie « sans chœur et sans auteur » [Bakhtine

1988:185], comme « vide de valeurs » et de responsabilité, car privée d'un « autre sur moi » [Bakhtine 1988:186]. En se transférant dans l'horizon de l'auteur, le héros peut agir, il peut répondre à l'auteur.

Le seuil prépare le commencement d'une mentalité diverse compositrice, éthique, formelle. Elle est fondée non pas sur la logique du « raconter quelque chose depuis ma position panoptique », qui est la logique affabulant des confins. Selon celle-ci, un auteur, avec sa « mono-tonalité idéologique » [Bakhtine 1968:109], confère un sens accompli à l'histoire, narrée comme « objet mu de déduction » [Bakhtine 1968:109], « matériau soumis à l'accent » [Bakhtine 1968:111] du point de vue unique de l'auteur.

Cette nouvelle mentalité se base à l'inverse sur la logique du « raconter avec », qui se réfère à un personnage qui, une fois la parole configuratrice de l'auteur affaiblie, devient non pas une individualité agente à observer, mais une subjectivité parlante à écouter. Il se transforme en un sujet « voix parlante », créateur des énoncés, avec lesquels le personnage exprime de manière libre son point de vue inaccompli sur le monde et sur soi-même.

La logique de la « configuration narrative » du seuil est réfractaire. Si le seuil fait fonction de limite externe, « la forme configure exotopiquement le contenu du contour ». Si le seuil fait fonction de limite interne, le personnage parle intérieurement avec sa voix vivante, atteignant le transit vital du contour. Dans ce transit, le personnage dialogue entre une « pluralité de voix » en tension évaluative et interprétative, configurant ainsi le sens du discours.

2.5. Le concept de polyphonie dialogique et de forme-seuil

Dans la forme qui représente le seuil, le sens émerge dans une « polyphonie » de voix se faisant entendre sous forme de dialogues. Ces voix deviennent auto-conscientes lorsqu'elles dialoguent. Ces voix, pour le signifié d'entrecroisement, consistent en voix adressées à d'autres voix, et par là même, à d'autres paroles, dans un dialogue ouvert. La forme-seuil permet alors au héros d'avoir conscience du monde mais aussi d'être conscience de soi (par exemple, le thème du personnage hammettien comme voix d'auto-conscience, d'autocontrôle).

Dans le seuil-conscience se forme de manière dialogique, la vision idéologique du monde. De même que s'exprime le jeu des points de vue, on répond à l'autre comme voix d'une représentation.

Dans le « seuil-voix », dans lequel la conscience est voix provenant « du sous-sol » (pensons à Dostoïevski), l'homme n'est racontable ni comme personnage d'un caractère,

ni comme conteneur d'un agir. Dans le seuil-voix, l'homme fait nécessairement partie d'une trame suivie, observée, ordonnée, organisée narrativement depuis les confins de la parole de l'auteur. Depuis la forme-seuil seulement, des sujets parlants peuvent exprimer leurs diverses positions au niveau des voix, en mettant celles-ci en relation avec leur modus de penser et de parler du monde - champs de sens dans lequel se croise la trame de leur parole-idée.

Pour Bakhtine, Dostoïevski est l'écrivain emblématique de l'écriture du seuil. Il est l'auteur le plus représentatif de la modernité parce que, en parlant depuis le seuil, il ne raconte pas depuis une position monologique, panoptique. Mais il est un narrateur des voix, des dialogues entrecroisés entre personnages et aussi à l'interne du sous-sol, des personnages-conscience.

Dostoïevski raconte la parole-seuil, non pas de la détermination de l'auteur, mais de la conscience indéterminée du héros, « sous-sol conscientiel » du héros. Cette parole-seuil représente la forme du signifié d'entrecroisement la plus extrême, en matière de narration depuis la proximité de l'exotopie. Cette forme du signifié d'entrecroisement part d'un « point initial » que l'on retrouve depuis la culture archaïque primitive, où la parole-seuil effondre les racines, fleurissant en continue depuis l'Antiquité classique, jusqu'au Moyen-âge ou la Renaissance. Cette parole-seuil est le genre discursif de type sérieux-comique ou, plus généralement, carnavalesque, fondé sur la parole drôle, sur la parole parodique, avec laquelle la parole sérieuse de l'auteur monologique s'est contestée depuis toujours, en modus « gaiement relatif » [Bakhtine 1968:109].

Le rire du carnaval constitue l'archétype de la forme du seuil dans sa représentation expressive et culturelle. Ce rire possède une logique de la représentation caractérisée par un type d'imagerie concrète-sensible, immédiat, familière, ambivalente et même paradoxale. Le « dialogue socratique » est une forme limite qui se pose le problème de « la nature dialogique de la vérité » [Bakhtine 1968:143]. Dans la satire ménippenne, on observe « l'homme en modus nouveau. La rupture de l'intégrité et la définitude de l'homme favorise aussi le rapport dialogique de l'homme avec soi-même » [Bakhtine 1968:152-153]. La forme-seuil se produit aussi dans les manifestations carnavalesques de la culture médiévale et de la Renaissance, dont l'auteur parodique le plus emblématique est sans conteste Rabelais.

Ces auteurs qui ont développé la forme dialogique (Socrate tel que l'a décrit Platon, Dostoïevski et Rabelais), sont des auteurs « abdiquant » qui mettent en œuvre un transfert entre héros et auteurs. Ces écrivains sont responsables d'une forme d'écriture révolutionnaire, qui raconte l'homme depuis le seuil, non pas pour parler de l'homme de

manière définitive, mais pour dialoguer avec l'homme, avec l'homme-héros et en même temps, avec l'homme-auteur.

Pour que les personnages en dialogue forment une conscience comme auto-conscience, il faut qu'avant le rire socratique, menippéen et rabelaisien, la distance verticale des confins soit broyée. Le rire a permis à Rabelais de mettre sur la scène de la forme d'entrecroisement, la parole révélatrice du seuil-rue et du seuil-place. Le même rire a permis, par la suite, à Dostoïevski de faire parler le sous-sol, qui est un seuil sans confins, à partir duquel on peut dire toute chose sans prétention d'accomplissement.

Hamlet veut être auteur de lui-même : en cela, il ne veut donc pas s'aligner avec l'auteur. Tout naît de l'évidement des symboles et des mythes antiques du monde de la tragédie, de l'impossibilité de trouver une forme partagée pour l'ébriété dionysiaque. Hamlet, qui vit dans un monde de signes multipliés, dispersés dans la banalité du quotidien, a perdu la conscience de la vie et de la mort, car il est au milieu d'une polyphonie des voix toujours rebondies dans laquelle il ne peut pas dessiner sa provenance et son origine. Il s'enveloppe de cette manière dans une conscience incertaine, où l'on met en scène les propres doutes loin des yeux du chœur, autrement dit de l'instance sociale partagée.

La voix hammettienne est vague, évasive et non pas configuratrice du soi. C'est seulement dans ce seuil continument traversable, que le sujet rejoint l'éthique, qui ne consiste pas à recevoir les applaudissements du chœur, mais qui consiste en la parole incertaine lancée depuis le seuil.

La marge floue de l'auto-conscience hamletique devient, dans les personnages de Dostoïevski « sous-sol », le seuil sur lequel les personnages transitent directement pour la vie, hors d'un possible dispositif de catharsis et donc, contre la présence de l'auteur. Sans symboles et sans mythes, la purification devient impossible pour ceux qui peuvent seulement tenir en vie le chœur sur scène. Né dans la perspective du sacrifice, le héros n'est plus en gré de la satisfaire, exerçant une violence qui se manifeste sous forme d'assassinat (l'un des thèmes de Dostoïevski) et dans la confrontation avec l'auteur comme coauteur.

En effet, les espaces-seuils dont Rabelais a parlé sans autorité, sont le chemin et surtout, la place. Ces chrono-topos formels s'opposent aux espaces de sens exprimés par les confins, là où la parole sérieuse, officielle, hiérarchique, monologique, autoritaire était émise aux temps de l'auteur du *Gargantua* : château, palace, temple, église, cour, tribunal. Ces espaces sont chrono-topiquement relégués à un deuxième plan, car dans ces

espaces prédomine le principe hiérarchique de la communication humaine (« l'étiquette, la règle de bonne éducation, etc. » [Bakhtine 1979:168]).

Dans la place, par contre, il n'existe pas de limite, pas de confins, et donc aucune distance entre les hommes ; il n'existe pas même de distinction, sur le plan du sens, entre auteur-significateur et personnage-signifié. Il existe en revanche une polyphonie car la place est un espace cinesthésique.

L'œuvre de Rabelais, une encyclopédie de la culture populaire [...] c'est le contexte textuel concret dans lequel la culture comique populaire s'est recueillie, concentrée. Dans la place cette culture a été interprétée artistiquement au degré maximum dans le cadre de la Renaissance [Bakhtine 1979:67].

Rabelais, utilisant le langage comique-populaire de la place et de la rue, pousse la forme-seuil du signifié d'entrecroisement à se caractériser comme logique du « bouleversement », comme sens du « basculement », dans lequel le rapport vertical entre auteur et héros est « dé-consacré » en modus libre, joyeux et festif, même absurde et blasphème.

Les héros rabelaisiens (Gargantua, Pantagruel) « carnavalisent » l'auteur et parodient en ridiculisant la nature sérieuse de la parole accomplissante et officielle de l'auteur. En effet, dans le texte de Rabelais, même l'auteur sacré est ridiculisé et parodié. Aux maximes de Salomon, par exemple, s'opposent les réflexions joyeuses du bouffon Marcolfo. Les personnages bibliques sont outragés. On travestit la sériété des paroles de Jésus, en les obligeant à signifier sur le plan comique. Les sentences des auteurs classiques (Aristote, Virgile, etc.) sont mises dans le jeu ironique. L'éloquence des intellectuels de la Sorbonne, leur modus difficile d'argumenter et leur langage scrupuleusement latin sont bafoués. Ainsi, les héros relativisent-ils les prétentions de la parole de l'auteur sérieux, de devenir parole accomplie, exacte, officielle.

À cette parole de l'auteur, Rabelais oppose la parole festive du personnage qui est une parole ambivalente, bouleversante, privée du pouvoir sémantique d'accomplir, de définir, d'absolutiser, de sacraliser. Une parole inspirée de la parole populaire « de la place » (expression sur laquelle nous reviendrons au paragraphe suivant), simple, anti-conceptuelle, propre à une population analphabète (nous verrons que Peirce disait la même chose à propos du langage logique). La parole populaire du rire et de la fête possède cet ilinx, dont Caillois [Caillois 1992] parlait, que la dimension conceptuelle voile par sa structure linéaire et accomplissante. Cette parole vivante rend donc ambigu, relatif tout signifié d'auteur panoptique.

La place n'est pas un lieu hiérarchique. Elle est libre des « barrières insurmontables » entre les héros. L'homme de Rabelais (le Buffon, le stupide, le fou) y émet une parole

joyeuse, comique et burlesque, porteuse d'une vérité non officielle, non sérieuse, libre de la vérité dominante, des règles, des tabous, des définitions immutables et déjà données, au nom d'un « sens en devenir », indéterminé, incertain, vague, qui n'exige rien, ne demande rien, ne sépare pas. La parole comique, dit Bakhtine, « nie et affirme en même temps » [Bakhtine 1979:15]. C'est une parole qui restitue toutes ses colorations à l'expérience, comme le disait Peirce.

Comme nous le verrons, les graphos sont pour Peirce une écriture du seuil, de la « teridentité » (mot inventé par Peirce signifiant fluctuant) : une écriture voulant rompre le rapport linéaire entre les mots et les choses. Il ne s'agit pas de déconstruire, de détruire la structure logique de la parole sérieuse à travers une parole « détrônatrice, ambivalente et universelle » [Bakhtine 1979:135], comme dans le cas de Rabelais. Pour Pierce, il s'agit d'une parole agissante à travers l'action des signes sur le corps graphique.

Ainsi, il ne s'agit pas de comprendre deux visions en tant que séparées. Dans le cas de l'univers imaginaire de Rabelais, le rire révèle une autre vérité probable par rapport au dogmatisme de la parole monologiquement sentencieuse et définitive. Le « principe comique » bouleverse l'action configuratrice de l'auteur. Ce principe comique rend le sens officiel instable, inaccompli, bizarre, « gaiement » relatif, licencieux, en outrepassant « audacieusement » [Bakhtine 1979:39] les confins du sens déjà établi comme « immobilité idéologique acritique » [Bakhtine 1979:300].

Par exemple, la forme du seuil élonge le sens jusqu'à découvrir le corps et ses parties basses sexuelles (« le bas matériel-corporel »), répudiées, pas même reconnues par la parole officielle de la culture médiévale. Il en découle que le corporel constitue chez Rabelais le champ de référence des imprécations, des injures, des paroles licencieuses, comme si les paroles des héros, Gargantua et Pantagruel, sortaient non pas de leurs bouches mais de leurs organes génitaux, du ventre.

Depuis « le bas matériel-corporel », le monde est vu comme la nourriture pour dévorer ou le champ sur lequel laisser les excréments et les produits internes du corps lui-même : vomi, urine, sang, merde, etc. Avec Dostoïevski, la forme-seuil conquiert un autre horizon de sens, un nouvel élargissement cognitif, se référant à l'intériorité subjective racontée non pas comme une instinctivité ou matérialité corporelle, mais comme une auto-conscience dotée de parole propre, à l'interne de la polyphonie des voix qui la composent et l'entrecroisent.

Bakhtine fait déborder l'œuvre littéraire de ses contours prédisposés par le livre. L'auteur russe considère depuis longtemps que le rire avait commencé à « ronger » la

conscience monologique, en montrant en modus comique, un sens multiple qui bouleversa la prétention de complétude de la parole de l'auteur « sérieux ».

La conscience, grâce à l'enrichissement épistémologique du rire, s'est alors montrée comme ouverte de la forme, dans l'attente de pouvoir parler non pas en tant que personnage, mais en tant qu'auteur elle-même. En cela, la conscience est dans l'attente de rejoindre la limite interne du seuil, là où la conscience se fait auto-conscience. Dostoïevski sut l'écouter, en enregistra la voix dialogique, avec laquelle la conscience parle d'elle-même comme un autre, parle avec elle-même comme si elle s'adressait à un autre, parle entre elle-même et les autres présentes en elle-même comme « points de vue » intériorisés.

Depuis le seuil, le personnage de Dostoïevski ne rit pas (il se sent, généralement, ridicule), mais il dialogue avec sa propre conscience et avec les autres personnages, faisant partie de l'entrecroisement des voix de la narration :

Là où la conscience commence, le dialogue commence : seulement les rapports purement mécaniques [Peirce dirait routiniers] ne sont pas dialogiques [Bakhtine 1968:58].

Dans l'écriture narrative de Dostoïevski, en effet, le dialogue est tellement codifié en modus diffus qu'il est présent même dans l'interne d'une seule parole, d'un seul geste, jusque et y compris dans le moindre « mouvement de visage du héros, en le rendant changeant et tourmenté ; cela est déjà le micro-dialogue qui détermine la particularité du style linguistique de l'écrivain » [Bakhtine 1968:59]. Le héros dostoïevskien est un « je suis », « un sujet toujours en transit » [Bakhtine 1968:331], un « je parlant une parole pleine de signifié » [Bakhtine 1968:351], parce qu'il est une « parole sur la parole, une parole adressée à la parole » [Bakhtine 1968:351].

Le personnage dostoïevskien est donc un parlant « vivant », capable d'exprimer une opinion autonome, sa « position sémantique et valorisante » [Bakhtine 1968:64], avec laquelle il répond, réplique, dialogue avec d'autres voix, avec d'autres consciences. Il s'agit donc d'un héros idéologique ayant autorité et indépendance, conçu « comme auteur d'un propre idéologème accompli » [Bakhtine 1968:11], mis par Dostoïevski en condition d'être configuré ou représenté non pas comme « l'objet de la parole d'auteur, mais comme le porteur intègre et légitime de sa propre parole » [Bakhtine 1968:11].

La parole intimement dialogique du personnage de Dostoïevski contient l'idée « d'autrui » comme élément sémantique sous-entendu, à laquelle il répond indirectement et implicitement. C'est pour cela que la parole narrative de l'écrivain russe, comme celle de Peirce, contient un « dédoublement » : deux pensées, deux voix discordantes, voire

opposées, avec lesquelles on exprime la certitude et en même temps l'incertitude de tout signifié, l'ambivalence et la plurivocité de toute position idéologique.

Depuis le seuil, la conscience n'exprime des paroles ni verticales, ni accomplies, ni valorisantes. En effet, il n'existe aucun référent à objectiver ou à clarifier, à définir en modus déterminé et univoque à l'intérieur de la sémantique transgressante. Laquelle est tracée par le « principe d'auteur », à partir de sa position exotopique stable et solide, dérivée précisément de la distance des confins.

Depuis le seuil, toutefois, provient une forme d'entrecroisement fondée sur le « principe de personnage » qui, selon Bakhtine, est un principe « polyphonique de construction » [Bakhtine 1968:133], avec lequel la vérité conflictuelle, incertaine, non conclue, indéterminée de la propre conscience s'exprime avec une énonciation dialogique de type « confession ». En effet, depuis le seuil, les paroles de la conscience ne définissent pas complètement l'homme du « sous-sol ». Celles-là sont provocatrices et relatives, paroles probables d'auto-conscience, « paroles-seuils, qui permettent de dissoudre tout ce qui est matériel et objectif, stable et invariable, tout ce qui est extérieur et neutre dans la représentation de l'homme dans la sphère de son auto-conscience et de son auto-énonciation » [Bakhtine 1968:73].

Une fois que la distance des confins est dépassée, le seuil offre à la culture plus de problèmes que de solutions, plus de questions que de réponses, plus d'indéterminations que de certitudes. L'outre-passage de la donnée provient des confins. Toutefois, la non-coïncidence du sujet dérive, quant à elle, du seuil. La seule vérité que la voix du seuil nous montre est la non-coïncidence entre le « je suis » et le « je parle », entre l'essence existentielle et la parole, entre identité (*self*) et altérité (*other*) qui cohabitent, irrésolues, non coïncidentes dans la conscience même du sujet parlant.

La parole-seuil ne se laisse pas enfermer dans un contour discursif unique. Elle ne se laisse pas délimiter par des confins. Cette parole-seuil n'est pas statique. Le personnage parle, ne se laissant pas réduire au contenu d'un discours, parce qu'il parle aussi, interférant et dialoguant avec l'auteur, en répondant à ce dernier. La parole dialogique et contrastante du personnage, en revanche, met en lumière à « parité de vision », le « point de vue », la position verbale de l'auteur à contredire, auquel s'opposer dialectiquement.

L'auteur « en confrontation avec », en dialogue avec la parole interrogeante et relative du personnage, devient l'écrivain qui peut se tromper, qui ne sait pas tout. Il est alors privé de l'extra-localité des confins, là où il pourrait clarifier sans être perturbé, juger sans possibilité d'être contredit, comprendre sans être limité par la parole interrogeante du

personnage. Il est l'auteur-personnage, celui qui participe au dialogue avec les autres voix « sans laisser pour lui-même la dernière parole » [Bakhtine 1968:98].

L'auteur dialogique, au contraire de l'auteur monologique, est un responsable des énoncés qui informent sur « ce qui est indispensable pour la conduction d'une histoire racontée » [Bakhtine 1968:99]. Peirce insiste d'ailleurs sur la responsabilité de celui qui trace un Grapho, comme nous l'avons vu précédemment. Ainsi, l'auteur dialogique est-il un personnage « autre », qui propose et interprète avec les autres personnages narratifs, auxquels l'auteur-dialogique demande et desquels il apprend.

En les interrogeant, il ne peut pas les transformer en sujets anonymes et abstraits, en consciences réifiées, mais en signifiés à approfondir dans le *long run*, en voix à provoquer, grâce à une pénétration dialogique active des profondeurs infinies de la conscience, comme Peirce le plaiderait dans la démarche pratique (Ms517) :

Les consciences de l'autre ne peuvent pas être analysées comme des objets. L'auteur peut seulement établir un dialogue lorsqu'il est déplacé de sa position panoptique en se situant entre une pluralité des voix. Penser à ces consciences signifie parler avec elles, autrement celles-ci nous montreraient leur face objective : elles se taisent, se voilent et se raidissent en forme objective et accomplissante [Bakhtine 1968:93].

Comme nous le verrons, Peirce, en soumettant le corps graphique à l'action des signes, veut ouvrir la membrane du signe au transit en évitant que la chair du signe ne se raidisse.

L'« homme-idée » [Bakhtine 1968:193] qui, depuis la partie la plus élastique de la chair du signe, parle et dialogue, outrepassa depuis la forme-seuil, la fonctionnalité de l'entrecroisement, la structure combinée de la trame. Le personnage parle, en effet, non pas depuis l'interne d'un rôle, d'une détermination sociale ou caractérologique. Autrement dit, il ne parle plus depuis sa position d'appartenant à un groupe qui le soutient, et ce, dans un réseau complexe d'échanges avec lesquels le personnage se rapporte avec l'autre, selon un lien finalisé à la bonne réussite d'un but commun.

Mais il parle depuis l'interne de la propre « vision du monde », de la propre conscience, depuis sa propre liberté. Cette liberté s'incarne dans la densité d'une problématique existentielle profondément intérieure, d'une « dialogicité » interindividuelle et interpersonnelle plutôt qu'intersubjective (comme chez James), à caractère interrogeant (et non pas résolutif), pour lequel l'homme s'adresse à l'autre homme ou, à l'interne de soi, à l'autre soi-même, à son double, dont la voix habite dans l'être dialogique de la conscience.

Avec le seuil-conscience dostoïevskienne commence, selon Bakhtine, la modernité qui peut se caractériser par le dépassement du « signifié d'entrecroisement ». On bouscule

l'épistème narrative des confins, avec laquelle la culture a rendu l'expérience humaine significative depuis toujours, en la racontant. La modernité naît donc avec la révolution affabulant de Dostoïevski, avec laquelle les mêmes éléments constitutifs de l'« intelligence narrative » [Ricoeur 1999:442] se bouleversent.

Il n'existe plus des personnages, mais des consciences. Il n'existe plus des rôles, mais leur dépassement jusqu'à la nudité de la conscience. Il n'existe plus un sens-référent à signifier (signes, objets, interprétants) mais des signifiants capables de donner un sens à des sujets incarnant des voix dialogiques. Il n'existe plus des paroles dominantes et idéologiquement objectives, mais des « paroles entre les paroles » [Bakhtine 1968:329]. De même, il n'existe plus de paroles déterminées et conclusives, mais des paroles indéfinies et relatives. Il n'existe plus des paroles commentatives (sentences, jugements) ou descriptives (paroles objectivées), mais des paroles inquiétantes, dialogiques : « Paroles qui entrent en contact dialogique avec d'autres paroles, la parole sur la parole, adressée à la parole » [Bakhtine 1968:311].

L'auteur ne fait plus usage de sa position privilégiée et autoréflexive de sens [Ferreira 2005]; mais il s'établit un sens « démocratique », sans privilège. Ce sens est exprimé, énoncé par des paroles qui ensemble et en parité, s'alternent, se confirment, répliquent, se parodient, se contredisent à l'interne d'une communication concrète, vivante, incarnée dans le rapport changeant et réciproque entre les consciences parlantes. Voici la parole vivante et dialogique de Peirce et Bakhtine : il ne s'agit pas d'une parole qui attend des applaudissements, mais une parole qui se révèle contre la propre parole, qui se situe toujours au niveau du point à propos duquel elle est toujours discutée, et de ce fait même, indiscutable.

Dite depuis le seuil et dans le seuil, la parole est agitée, parce qu'elle est orpheline de la paternité rassurante de l'auteur qui se situe en dehors des confins. Il s'agit d'une parole-vie et non pas d'une parole-chose, aboutie dans la signifiante inquiète et indéfinissable de la vie. Comme le dit Bakhtine en syntonie avec Macluhan, elle est « medium éternellement mobile, éternellement mutable de la relation dialogique. Elle n'appartient jamais à une seule voix, à une seule conscience. La vie de la parole est dans le passer de bouche en bouche, d'un contexte à un autre, d'une génération à une autre » [Bakhtine 1968:262-263].

La vie de la parole demeure dans le transit, dans le « *dia* », dans le *long run* : « Le signifié est, dans sa première acception, la translation d'un signe dans un système de signes. » (CP.4.127) Cette parole pragmaticiste est désorientée, soufferte et non pas réconfortée par une position de force.

III. Le dialogue entre Graphiste et Grapheus

3.1. Savourer (*Musement*) le chemin et ne pas arriver à la *Thirdness* (même si l'on y arrive toujours, comme dirait Hegel) : prémisses épïcuriennes des graphos

Nous allons analyser un aspect fondamental du texte métaphysique de 1908, *A neglected argument for the reality of god*. Peirce s'aventure sur le terrain vague de la contemplation pure, dans le jeu (CP.6.458), ce qui nous permet de comprendre ce « vol de l'imagination » qui, à son tour, nous permet d'expérimenter le caractère *endoporeutique* du transit avant même que nous commencions à inciser sur la feuille des marques-secondes d'existence.

Dans ce texte, Peirce mitige toute volonté logique [Barrena 1996:39] qui atteindra dans les graphos une dimension telle qu'il élaborera une écriture logique non adressée aux logiciens : « je serai désolé si je trouve quelqu'un qui se limite à une méthode de fécondité aussi limitée que l'analyse logique » (CP.6.461), et Peirce semble n'avoir même plus confiance en la forme floue de l'abduction : « La rétroduction ne constitue aucune garantie de sécurité » (CP.6.470). Je ne suis par conséquent pas d'accord avec Pietarinen, lorsqu'il affirme que « la théorie sémiotique de la communication peircienne est, avant tout, une théorie logique » [Pietarinen 2003].

Pour Sara Barrena, le *Musement* est « un laisser l'esprit libre, qui va d'une chose à une autre » [Barrena 1996:39]. Ce qu'il faut comprendre, c'est que « ce laisser l'esprit libre » n'est pas un acte sans règles, sans sens, illogique (alogique, peut-être). Avec Peirce, rien n'est simple :

Il existe une agréable occupation de l'esprit qui, comme elle n'a pas de dénomination précise, n'est utilisée, je suppose, aussi fréquemment qu'elle le mérite. En effet, la satisfaire de façon modérée (5 ou 6 % du temps de veille, peut-être pendant une promenade) est assez stimulant, comme pour nous donner une compensation. Puisqu'elle n'a d'autre propos que celui de mettre de côté tout propos sérieux, j'ai été obligé de l'appeler rêverie, avec une nuance ; mais pour un état d'esprit si opposé à la vacuité et aux rêves, telle désignation serait un déséquilibre trop atroce. C'est vrai, cette occupation de l'esprit est pur jeu. Or, nous savons que le jeu est un exercice vivant qui nous stimule. Le jeu pur n'a pas de règles, hormis la loi elle-même de la liberté. Il souffle là où elle veut. Il n'a aucun but, hormis la récréation. L'occupation particulière à laquelle je me réfère, une petite bouchée des Univers, peut prendre la forme d'une contemplation esthétique, ou bien celle de la construction de châteaux (en Espagne ou dans la formation morale elle-même), ou celle de considérer une merveille dans un des Univers, ou une connexion entre deux des trois univers, tout en spéculant à propos de la cause de cette connexion. C'est cette dernière forme, que j'appellerai *Musement*, que je recommande particulièrement, parce qu'à un moment donné elle fleurira dans l'argument oublié (CP.6.458, 1908).

Ce n'est pas que Peirce abat toute l'architecture logique et impose le modèle selon lequel n'importe qui peut faire ce qu'il veut. Peirce parle de rêverie de la même manière que Benjamin : celle-ci n'implique pas la passivité (CP.6.501). Comme le remarque très bien Nimpha Bosco, « Peirce situe le silence comme prémisse, non pas comme conséquence de la contemplation » [Bosco 1959:172], voulant signifier un *ground*, c'est-à-dire, un espace de pure possibilité, de disponibilité pour l'apparition des phénomènes. La rêverie est une attente, une ouverture totale (ça-substance) de l'être lui-même : une perméabilisation de la chair du signe, une dislocation de l'objet de la perspective du savoir en le situant comme l'« ailleurs » de tout « où », un placement du sujet dans le *long run* (ces trois aspects sont ce qui rend éthique le sujet, comme nous le verrons).

Musement n'est donc pas pur rêve, mais « *pure play* », contemplation mystique du tout. Le jeu pur ne possède ni règles, ni finalités précises sinon celle de « recréer » (CP.6.458), dans le sens de divertir pour le pur plaisir de jouer.

Jouer implique aussi jouer au sens musical, s'harmoniser avec les sons du cosmos, vibrer ensemble dans l'« harmonie céleste et vivante ». Le jeu pur, comme toute représentation (*play* signifie aussi en anglais se comporter d'une certaine manière), vise à plaire, en s'exposant au public. Mais, qu'est-ce qui capture le public, l'émerveille ?

C'est l'univers qui plaît, la merveille qui émerge de la vision de l'ensemble. Il existe une merveille de la totalité, du continuum, mais elle ne peut pas être saisie (de même que l'*original vagueness* du tableau). Nous ne pouvons apprécier que les trois univers d'existence. Autrement dit, nous ne pouvons pas saisir la totalité de l'univers, mais les habitus et les événements relationnels dans lequel l'univers se manifeste.

Le *musement* du cosmos ne peut pas être expérimenté dans sa totalité, même si tel Tout est joué dans chaque partie. Le *musement* est « *a petite bouchée with the univers* », une délicate dégustation des univers d'expérience. Peirce met encore en jeu la charnière Firstness/Thirdness : « Il commence avec un modus assez passif en buvant de l'impression d'un des trois Univers » (CP.6.459).

Car nous ne pouvons pas avoir une expérience réelle de l'univers dans sa totalité ; nous pouvons seulement avoir une expérience des trois univers d'expérience (CP.6.455), dit Peirce de manière très épicurienne.

Les univers d'expérience sont des perspectives du monde, des relations cosmiques et non pas seulement des modus dans lesquels l'être se résout dans le syllogisme (« Penser en termes généraux ne suffit pas. Il faut que quelque chose soit fait ». En bref, les deux dimensions de la sémiosis, le niveau logique-inferentiel et le niveau pragmatique).

Le phanéron est le nœud qui entrecroise ces deux dimensions, les habitus de la pensée et les pratiques vitales, l'irruption des événements et la consistance habituelle, les réponses interprétantes et les éternels retours des avènements cosmiques. Le phanéron est le ciment expérientiel qui tient unie « la *living* » (niveau pragmatique) « *inferential* » (niveau logique-extensionnel) « *metaboly of symbols* ». Point d'entrecroisement, mais en même temps lieu de toute division ultérieure : le phanéron est avant tout *ground* de visibilité, scène du théâtre, limites d'expérience. Le sens de la cosmologie se résout donc dans chaque *feeling* (*Firstness*) particulier de l'expérience habituelle (*Thirdness*). L'expérience de l'univers est alludée et donc, d'une certaine manière, déjà accomplie à l'intérieur des renvois de tout univers d'expérience singulier. C'est-à-dire, les signes semblent atteindre le cosmos, et le cosmos se manifeste entièrement dans l'ouverture signique-expérientielle.

Mais c'est la logique qui ouvre cette liberté illimitée, ces jeux de l'esprit, et le *kidnapping* de la merveille devient sans doute une abduction, une *abductio*. Mais toute abduction est une question concernant les êtres visant à ordonner un matériel qui semble déjà connu. Aucune logique ne consent à restreindre l'habitude au monde que tout être révèle ; elle n'est qu'une tentative de rendre nécessaires et conclusives les habitudes, c'est-à-dire que la logique rend aux habitus une origine logique donc plausible à laquelle il est toujours possible de revenir, de rétrocéder (rétroduction). L'abduction est une rétroduction, la catastrophe du sens se révèle anastrophe. Signe et *usement* ont le même destin, celui d'expérimenter ensemble la proximité et la distance du cosmos, sans rien pouvoir faire pour reconduire cette double expérience à l'unité.

Cependant, une énorme différence les divise constamment. Dans le *usement*, la pensée est « en liberté », « elle souffle là où elle veut » (CP.6.458), et son « divertissement », étrange à la nécessité imposée par l'ordre conceptuel, produit quelque chose dont la « correcte analyse logique » ne sait rien :

Il n'existe aucun type de raisonnement qui ne puisse être soumis au *usement* ; je serai désolé si je trouve quelqu'un qui se limite à une méthode de fécondité aussi limitée que l'analyse logique. Le joueur [Muser] ne doit avoir dans son esprit que les armes supérieures de l'arsenal de sa pensée, qui ne sont pas des jouets, mais des outils aiguisés. Dans un simple jeu, ces armes peuvent être utilisées avec le seul but de s'exercer ; tandis que l'analyse logique peut atteindre, dans le *usement*, sa pleine efficacité (CP.6.461).

L'analyse logique possède une « fertilité modeste » ; c'est pourquoi Peirce penche pour un système symbolique afin de résoudre les grands problèmes de la logique (Ms498). Il s'en prend même aux logiciens, au point qu'il assure « que ce sont les personnes les plus obtuses du monde » (Ms490). La découverte de la fécondité du *usement* semble ainsi voiler la théorie des classifications signiques-catégorielles, même

si celles-ci ne sont qu'une praxis de précision phénoménologique, c'est-à-dire, de dépouillement de l'être, d'épochè :

Embarquez-vous dans le bateau du Musement, poussez-le sur le lac de la pensée, et laissez la brise du ciel gonfler vos voiles. Les yeux ouverts, centrez votre attention sur votre intérieur, et commencez à méditer avec vous-même : voici la Méditation. Toutefois, ce n'est pas une conversation seulement verbale, mais, comme une conférence, ayant aussi des diagrammes et expérimentations (CP.6.461).

Le *Musement* n'est pas une méditation solitaire, mais il se révèle habitus pragmatique, poïesis traduisible (car il est déjà traduit) en de multiples formes graphiques et iconiques. De plus, la merveille procède de ces formes, de cette pratique qui délimite l'espace de notre être trace-du-monde. Il fait l'expérience de ce qu'il est, en trouvant l'ensemble des relations cosmiques.

Peirce semble nous inviter à oublier la logique et à goûter l'expérience dans toutes ses manifestations. Le *ground* qui qualifie toute éventualité signique se révèle « *pure play* », jeu du monde. La logique apparaît même comme le premier *musement* envers lequel l'homme est attiré, convaincu par la possibilité de régner sur l'univers et le reconduire à la raison. Le ratio se révèle donc comme le premier rêve humain à être transformé en réalité, comme le suggérait aussi Foucault [Foucault 1969:147]. Limitons-nous pourtant à nous laisser émerveiller par les sens du monde, ce à quoi nous invite Peirce :

L'analyse logique ne peut pas résoudre certains problèmes métaphysiques. Certains des problèmes les plus intéressants sont provoqués par le désir de comprendre les ensembles universels des phénomènes non formulés, mais dans une certaine manière expérimentés. Je suggérerais au musier qu'il ait de la patience à l'heure de les analyser, afin qu'aucune composante significative ne se perde dans le processus [les tonalités émotives] ; il faut qu'il commence par les pondérer sous tous les points de vue [regard global et non pas panoptique], jusqu'à trouver une vérité sous les phénomènes (CP.6.463).

Le *musement* se révèle être une règle pragmatique. Il est le seul savoir qui correspond à cette règle, parce qu'il est le seul qui produit « non seulement une croyance scientifique, qui est toujours provisoire, mais surtout une croyance vivante et pratique, logiquement légitimée pour traverser le Rubicon⁵ avec toute la charge d'éternité » (CP.6.485). Seule une telle croyance conduit à la vérité, car seule celle-ci a le goût de monde, ayant savouré ici et là toute douceur et toute amertume.

On peut seulement décrire l'univers, s'y référer (CP.8.208). Les signes logiques ne peuvent qu'indiquer quelque chose à une certaine distance. Mais le sens de leur action incarne la direction réelle du comprendre cosmique. Il faut savourer le chemin, les odeurs et les tonalités du passage et non pas nous restreindre à la direction ouverte par la logique. Voici que nous nous trouvons avec un Peirce irrésistiblement épicurien.

⁵ Fleuve côtier du Nord de l'Italie (Émilie-Romagne)

3.2. Le jazzman et le *muser* : le *scribing* comme écriture dialogique

L'écriture dialogique des graphos transforme l'espace d'incision en une totalité relationnelle où les vérités ne sont jamais figées, car Peirce nous situe dans l'instabilité stable du transit-vérité. Cette écriture dialogique veut reconquérir le seuil par une écriture-limite, comme l'a fait Bakhtine.

Wittgenstein disait à propos de l'interprétation :

la compréhension d'une phrase du langage s'apparente beaucoup plus qu'on ne croit à la compréhension d'un thème musical [Wittgenstein 2010:343, §527].

Nous sommes alors, à l'égard des graphos, dans la situation d'un musicien interprétant une pièce musicale. Tout d'abord, nous regardons se déployer dans l'espace de la partition (diagramme) des formes, des symboles qui représentent des sons et des rythmes. Ensuite, nous donnons vie à ces sons et à ces rythmes à travers un regard qui les active. Ce regard est en parfaite syntonie avec la main qui fait vibrer les cordes ou tape, avec le souffle qui traverse, *transuase* le tuyau du saxophone. Enfin, par pressions/décompressions (itération/dés-itération), ce souffle se transforme en ondes sonores, acquiert un sens musical. Nous n'avons fait que décrire l'action du graphiste face à la feuille phénique dans laquelle les graphes s'inscrivent.

La véhicularité du signe a comme conséquence la création d'un espace herméneutique et non pas un espace soliptique légitimé par la circulation elle-même. Ces deux dimensions doivent être organiquement liées. De cette manière, l'espace herméneutique est sémiotisé, traversé, *transuasé* et le caractère véhiculaire du signe possédera nécessairement une direction, un sens (comme le démontre l'exemple de l'équation de Laplace- CP.4.368).

L'improvisation en jazz, je crois, est le meilleur exemple permettant d'illustrer le concept dialogique du « *Musement* ». Elle ne peut alors être encadrée par le triangle peircien, ne peut être expliquée par des modèles sémiotiques, comme le fait Ole Kühl dans son essai *A semiotic approach to jazz improvisation* [Kühl 2004]. Peirce configure en ouverture « une agréable occupation de l'esprit » qui conduit à la « Contemplation du Tout », en s'imbibant de l'impression de tout aspect de l'univers. Peirce appelle cette occupation « *musement* », et la préfère à la « fertilité limitée » de l'analyse logique (CP.6.461), puisque le *musement* doit produire « l'hypothèse la plus simple dans le sens de naturelle et facile, celle que l'instinct suggère » (CP.6.477). La « confiance particulière envers cette hypothèse » (CP.6.477), la sensation d'être attiré vers elle, est « signe de sa vérité », car seule une hypothèse simple configure une forme de vie, une praxis.

Dans l'improvisation en jazz, les structures logiques s'éteignent et ce qui prévaut est la concordance. Qu'après, cette concordance ait comme condition la maîtrise de la technique musicale est une évidence qui n'échapperait pas à Peirce lui-même. Nous savons aussi que la maîtrise de l'instrument n'est pas ce qui compte le plus au moment de saisir une ambiance, de véhiculer les sentiments et d'entrer en connexion avec les sentiments du public. Il est également possible que ces sentiments soient déjà solidifiés dans la figure d'un musicien, qui a acquis le charisme et la possibilité de se connecter avec le public, soit au moyen d'une carrière solide, soit au moyen de stratégies de marketing et commerciales. Et comme dirait Tiercelin, ainsi de suite, à l'infini.

Mais immergeons-nous dans le Jazz Café Milano, car pour Peirce « les choses sont là où elles agissent » (CP.1.38) : c'est vrai que dans l'improvisation, ce qui importe n'est pas le respect d'une partition. Les interprètes de jazz se comportent dans l'interprétation d'une pièce improvisée comme le grapheus et le graphiste peircien face à la feuille phénique, c'est-à-dire, ils dialoguent.

Nous développerons l'exemple de l'improvisation jazzistique pour expliquer le concept peircien de *muser* qui est intrinsèquement lié à celui de dialogue, et pour comprendre ainsi cette étrange relation existant entre logique et liberté qui est au fondement du concept de « pur jeu ». Cette liberté illimitée ne signifie pas pur hasard, ou que le *muser* peut faire comme il veut, comme le sujet autoréflexif qui a mis au centre du monde certaines théories postmodernes. Cette perspective-ci « attribue au lecteur-spectateur la capacité d'assigner librement le signifié selon une pratique de décodification aberrante » [Manetti 1995:69], conférant au sujet la capacité d'articuler les identités, les sexes. Cela serait se centrer sur un aspect de la « *living inferential metaboly of symbols* », la « *living metaboly* », laissant d'un côté l'aspect logique (*inferential*), même si Peirce, dans ce texte, semble suggérer qu'il plaide pour l'abolition de toute structure logique en faveur de la pure liberté créative. Mais, comme nous le développerons avec l'exemple du jazzman, il existe une organicité dialogique.

Peirce imagine que l'action d'inscrire des graphes, le *scribing*, est élaborée de manière dialogique par deux personnages : un graphiste et un grapheus, ce qui nous rappelle l'interaction nietzschéenne entre la sphère dionysiaque et la sphère apollinarienne, ou le dialogue entre l'auteur et le héros de Bakhtine. Imaginons que ces deux figures sont le bassiste et le contrebassiste qui improvisent.

Le bassiste est le Grapheus, « créateur de l'univers et propulseur de son développement, dont l'essence est donnée par la continuité de l'acte créatif » (*Habit-taking*-thème CP.4.431). Ensuite, rentre le contrebassiste, le Graphiste, « interprète

engagé à manipuler, modifier, apporter des insertions, dont l'essence est donnée par la succession des actes manipulateurs » (*Habit-change-variation* CP.4.431).

Il est évident que dans l'improvisation jazzistique, ce qui importe est le rebond, ce qui nous situe au cœur de la nature du « *blank* » de la feuille : en effet, dans le jazz, un morceau de musique entier doté d'une certaine atmosphère arrive à se construire de manière spontanée sur la base d'une accumulation d'actions et de réactions privées d'un patron (la partition). Cependant, chaque action ou réaction est obligée, par la simple présence des autres, de trouver une voie pour se coordonner avec les autres. La mécanique réfractaire est le principe de base du *musement*, du *scribing*. Chaque musicien répond donc en correspondant. L'objet du dialogue autour duquel l'émetteur et l'interprète développent leurs interprétations est alors un objet doté d'identité propre, directement ou indirectement lié avec une « *existentially connected* » (CP.2.316), que l'expérience a imprégné dans la carte mentale de l'interprète. Cette « connexion existentielle » est le vrai lien entre l'objet de l'assertion et le monde de l'interprète. Elle est en même temps la condition indispensable au processus de détermination de l'indéterminé originaire en conformité aux fins exprimées par l'auteur de l'assertion (c'est-à-dire, au processus de vérification de la proposition). Celui-ci doit conclure que l'assertion n'est pas en conflit avec le réel état des choses.

Mais sur quoi rebondissent le bassiste et le contrebassiste ? Est-ce que tout simplement le contrebassiste répond au Grapheus ? Il est évident que le sens du dialogue peircien n'est pas celui d'action-réaction : la merveille ne peut pas ressortir d'une simple réponse à un stimulus. Un ordinateur ne peut pas encore synthétiser des notes comme le fait Ray Brown. Rappelons : « Penser en termes généraux ne suffit pas. Il est nécessaire que quelque chose soit fait » (CP.4.233).

L'improvisation jazzistique est un dialogue en tant qu'écriture du rebond. Les jazzmen offrent toujours à nouveau une feuille blanche, une note qui n'est pas issue d'une partition. De cette manière, le principe qui guide n'est pas une règle, mais le *scribing* lui-même. L'improvisation jazzistique est un acte de *scribing* qui ne vise pas à produire des objets précis. Elle est pourtant une ouverture en elle-même, c'est-à-dire, une ouverture ontologique, un événement, une praxis. L'improvisation se centre sur l'événement de la musique, de la même manière que le *scribing* se centre sur l'événement de l'acte d'inscrire des signes.

Dans ce sens, Macluhan disait : « le pouvoir formatif des médias est dans les médias eux-mêmes » [Macluhan 1967:30] (*itself*) et non pas dans les contenus. Peirce disait que

« le premier effet proprement véhiculé par le signe est le sentiment produit par lui-même » (CP.5.475).

Ainsi, pour l'apprentissage de l'écriture, peu importe que l'enfant écrive au début « écrin ou écran », « arbre ou pomme ». Ce qui importe, c'est qu'il écrive. Le pouvoir formatif (qui donne forme et transforme) réside donc dans le medium lui-même et non pas dans le contenu que, avec notre attitude conventionnaliste, nous séparons du medium. Nous fréquentons le medium alphabétique au moment où nous sommes façonnés par son action. Les enfants deviennent ainsi des sujets logiques qui fréquentent des contenus logiques, lesquels n'auraient jamais émergé sans l'action du medium alphabétique. Plus les enfants s'immergent dans la pratique alphabétique, plus ils deviennent « logiques » dans l'exercice de la pensée, formalisant progressivement leur discours. « Le message d'un medium ou d'une technologie est dans le changement des proportions, des rythmes et des schémas qu'il introduit dans les rapports humains » [MacLuhan 1967:16]. Voici les effets pratiques peirciens. La fonction du medium, donc ses effets, est alors sa capacité à façonner et refaçonner les proportions, les rythmes et les schémas de l'expérience. Blanchot disait dans ce sens que

lire se situe au-delà ou en deçà de la compréhension. Lire, ce serait non pas écrire à nouveau le livre, mais faire que le livre s'écrive ou soit écrit, — cette fois sans l'intermédiaire de l'écrivain, sans personne qui l'écrive [Blanchot 1987:254].

Dans l'improvisation, il ne s'agit pas d'une annihilation de la présence, des notes, mais d'une attention concentrée sur la ponctualité de l'expérience qui arrive *hic et nunc*. Il s'agit d'abandonner nos cartes, les partitions, toute forme d'organisation. L'improvisation vise à dépasser toute règle, non pas vers sa dissolution, vers sa déconstruction ; mais l'improvisation laisse la règle se déployer avec toute sa richesse dans chaque geste du musicien qui la fait apparaître et en même temps disparaître. Se concentrer sur la praxis signifie ne pas s'asseoir sur les fondements (ne pas être superstitieux donc), ne pas arrêter des sens, mais les ouvrir, en observant le caractère fluctuant et devenant de leurs contenus. Restant seulement dans le vide, sur le seuil toujours oscillant comme la ligne ovale du tableau, le monde apparaît avec toute sa richesse de voix et de silences, là où le silence s'ouvre à l'invasion du monde et là où le vide se modèle continûment sur les choses (« c'est pour le blanc l'active secondéité du noir et c'est pour le noir l'active secondéité du blanc » (CP.6.203).

En effet, dans le *scribing*, il n'existe pas de règles, seulement une pratique de commerce, d'échange ; chaque musicien répond donc en correspondant. Néanmoins, cette abduction, cette note originale, est en réalité une rétroduction, un 'tourner en arrière' comme « une clé dans une serrure ». La catastrophe est en réalité anastrophe. Parce qu'en

réalité, même l'improvisation la plus extrême n'est pas une improvisation. L'Interprète d'une partition en blanc interprète ce qui est déjà, d'une certaine manière, interprété.

La contrebasse peut produire des milliers de notes, de la même manière qu'un architecte peut tracer des milliers de lignes avec l'aide d'une règle (Grapheus) et d'une équerre (Graphiste). L'architecte fait glisser l'équerre sur la règle, de manière à tracer des lignes parallèles. Ces lignes ne s'entrecroiseront qu'en un point idéal, le point de fuite (l'interprétant logique final). Celui-ci est un néant ontologique, un point de non-rencontre qui construit le monde en perspective, c'est-à-dire, qui fait survenir le monde en perspective, qui fait rencontrer le monde et l'interprétation du monde.

Dans ce point de fuite demeure le sens, qui rebondit en arrière et en avant, donnant sens à ces lignes qui semblent se perdre dans le néant ; et cependant, leur sens réside dans ce non-lieu (praxis), dans le néant, dans le point de fuite, qui est la totalité des effets (perspective) que ces lignes produisent :

Au fur et à mesure que le processus se développe dans l'esprit du Grapheus, ce qui est pensé acquiert du 'being', c'est-à-dire, parfaite définition, que l'effet de ce qui est pensé dans un lapsus de temps, même s'il est bref, est défini et irrévocable ; mais tant que l'entière opération de création n'est pas terminée, l'univers n'acquerra pas d'existence, c'est-à-dire, d'entière détermination, dans le sens que nul ne reste indécis (CP.4.431).

Dans cette prolifération des lignes, dans le simple acte de *scribing*, dans la praxis, dans la « *living inferential metaboly* », nous ne pouvons pas voir tout d'abord une perspective (*law*) à partir de laquelle nous comprenons le monde, à partir de laquelle nous situons des objets de manière hiérarchique, mais le décentrement de toute perspective à la recherche d'un emplacement impossible (car idéal) du point de vue.

Dans le jazz, l'objet de notre compréhension — la musique, les notes — est dans sa précision le résultat d'une transfiguration exercée par notre regard. Les notes situées sur les lignes de perspective semblent émerger à chaque fois de l'obsession d'une parfaite coïncidence entre la performance du musicien et la cohérence symphonique de son objet, de la musique, réel et consistant dans son être abstrait de toute perspective, dans son être improvisation. D'ici, la tentative éthique du *muser*, du jazzman, de travailler le son en se niant comme auteur absolu et d'annuler la partition dépliant les lignes de force à travers lesquelles l'objet est dominé par l'auteur. Le problème est celui de déterminer et d'habiter une relation précise entre l'opération du jazzman et la dislocation et fragmentation des notes en tant qu'objet accompli et absolu, lorsque tel objet est désamorcé par la performance du jazzman.

Dans ce sens, l'improvisation jazzistique est une narration, telle que la comprend Benjamin, car d'une certaine façon, dans son développement, elle veut capturer la

dissipation des formes, non pas la ligne qui enferme toutes les formes musicales, mais cette ligne (la ligne d'identité) qui commence à n'être plus :

Le récit, tel qu'il a longtemps prospéré dans le monde de l'artisanat — rural, maritime puis citadin — est lui-même une forme pour ainsi dire artisanale de la communication. Il ne vise point à transmettre le pur « en-soi » de la chose, comme une information ou un rapport. Il plonge la chose dans la vie même du conteur et de cette vie ensuite la retire. Comme le potier qui laisse sur la coupe d'argile l'empreinte de ses mains, le conteur imprime à son récit l'empreinte, chaque fois différente, de l'ici et du maintenant [Benjamin 2000:149-150].

L'improvisation est une narration, car elle ne veut pas transmettre un sens, la chose en soi. Le graphiste et le grapheus nous tendent une feuille blanche à chaque fois qu'ils veulent construire une structure de sens. De cette manière, ils reconquièrent ce que Peirce appelle « la chair du signe ». C'est seulement dans cette chair que nous pouvons exprimer la force de la vie qui s'irradie et se perd. Seulement ici, le savoir se manifeste dans toute son extension, dans son double mouvement d'élan (abduction) et de retombée (rétroduction). Un savoir qui ne s'établit pas sur des fondements, sur des réponses univoques, mais un savoir qui peut nous offrir une réponse éthique, qui est réponse au néant, ou si l'on veut un « *guess* » à chaque fois opposé au « *riddle* » de la sphinge. Un savoir qui se base sur une parole indéterminée et avec une « transgression bouleversée », comme disait Bakhtine, une « parole plurale » [Blanchot 1969] comme disait Blanchot. Un savoir qui donne des réponses à travers une parole dialogique, toujours soumise à la critique, non pas parce qu'elle est relativiste, mais parce que c'est une parole privée de la « tranquillité des valeurs » [Bakhtine 1988:185] dès qu'elle est en création permanente, en « processus de commencement » continu, dès qu'elle est soumise au « *living process* » (CP.5.329).

L'improvisation exhibe un processus avec toutes ses richesses et ses faiblesses. Un processus dans lequel il n'existe ni auteurs ni héros, ni narrateurs ni public. Un processus qui rétablit le rythme et la coordination entre âme-œil-main que notre écriture linéaire déstabilise : il presse l'œil et la main de tracer et reproduire incessamment le propre sens. Le *scribing*, l'âme, entrecroise des symboles et tisse la trame de la pensée, qui repose sur la nature endogène et dialogique du rythme herméneutique qui est le cœur de la sémiotique.

Au mouvement de l'œil qui, approfondissant la spirale du sens du grapho, se fait interprète du projet de l'imagination, suit celui de la main qui ceint, délimite, incise, produit des itérations et des-itérations, déforme, efface, insère, c'est-à-dire, met en œuvre le projet et, en même temps, produit le sens du flux illatif. Le regard tout simple habite le sens, il ne l'outrepasse pas, il ne le traverse pas pour arriver au signifié. Le sens y est toujours suggéré et toujours opérant. Le sens ne demeure pas dans un réservoir des signifiés confectionnés, mais dans une métabole signique dense.

Même si le *scribing* aspire à la coïncidence, à la *pairedness* entre l'être et le néant, c'est-à-dire, à la coïncidence avec sa propre représentation mise à distance, le *scribing* ne peut réduire la ligne de perspective au néant : il peut la pousser jusqu'à que cette ligne commence à n'être plus. Le Nihilisme traîne toujours. Mais reste le fait que rétrograder à ce niveau originaire semble atteindre la structure ou le trait fondamental de toute expérience et de tout savoir.

Le jazzman qui improvise se situe toujours à la limite entre le sens et le non-sens. Nous savons que le non-sens possède aussi du sens : une improvisation (*firstness*) est une performance artistique qui a un sens (*thirdness*). Nous ne pouvons pas rester toutefois dans la logique du sens. Le jazzman, en offrant une feuille blanche, une note toujours nouvelle, ne cherche pas un ordre, une symphonie cohérente, même si la cohérence de sa performance est déjà donnée par l'étiquette d'« improvisation ».

Nous savons que Santiago Calatrava et Gaudí font de l'architecture. Mais les formes impossibles qu'ils créent n'ont pas pu naître d'un désir de trouver une forme architecturale parfaite. Ils tirent des lignes, des courbes qui créent finalement des édifices. Mais ils ne forcent pas ces lignes à soutenir les poids d'un toit : ils poussent ces lignes tout simplement à être des lignes qui virevoltent, des lignes qui s'en vont (abduction) et qui reviennent (rétroductio). Des lignes qui ne se laissent pas engloutir par un point de fuite qui leur donnera un sens. Ils poussent ces lignes jusqu'au point où nulle forme n'est possible, seulement le commencement d'une évanescence. Des évanescences qui ont créé les œuvres les plus belles et avec une architecture la plus parfaite : un pont soutenu par le haut, avec une architecture en forme de harpe⁶. Calatrava bouleverse le sens logique de l'architecture, faisant que ce qui étaye et supporte le poids de la construction se trouve en haut et non pas en bas. Et cependant, ce bouleversement a créé un sens architectural.

Ces œuvres merveilleuses n'ont pas été faites à partir du grand refus qui constitue la déconstruction. Calatrava n'a jamais dit de détruire l'architecture classique. Il pratique le *scribing*. Fréquentant l'instance de rebond, le *scribing* se constitue comme la tendance à la suppression des formes et en même temps, comme exercice (praxis) de réappropriation de ces mêmes formes dans l'impossibilité de les supprimer. Le *scribing* est une praxis équilibriste, qui suspend l'élan unifiant sur l'abîme de la transmutation des formes et habit-e la ligne de séparation (ligne d'identité) à partir de laquelle ces formes sont créées.

⁶ Santiago Calatrava, *Le Pont de Cordes à Jérusalem*

Sixième Chapitre

La syntonisation ‘Graphiste et Grapheus’

Au commencement, il existe une succession rythmique d’un moment analytique, l’*habit-taking* (Grapheus), et d’un instant créateur, l’*habit-change* (Graphiste), et non pas la continuité du thème (Grapheus) et les insertions-ruptures des variations (Graphiste). Tout dépassement ou débordement de l’essence de la pensée implique une articulation qui n’est pas d’ordre conceptuel, ni même préconceptuel, comme le pense Sara Barrena, mais qui est tout simplement l’alternance rythmique du son et de l’air, tel que Peirce l’explique dans son exemple de la musique. L’expérience originelle n’est pas originelle en tant que commencement ontologique, mais comme processus de germination créative continu qui ouvre la réalité et la raison avec l’espoir de leur rencontre potentielle dans un futur infinitésimalement lointain.

Nous pouvons dire alors que le graphiste et le grapheus sont, depuis le début, dans un dialogue essentiel. Ce dialogue, qui possède toutes les variations constitutives propres aux syntonisations, fait qu’un dehors (une réponse variée) est assumé par un dedans, et un dedans, en se constituant dans la différence, est exprimé par un dehors. Il n’existe pas un ‘avant’ : ces dedans/dehors, qui possèdent une structure triadique (je ne fais que reprendre la notion de signe), naissent dans le dialogue et pour le dialogue, et le moteur principal est le rythme, comme Peirce le démontre dans les graphes.

Pour être plus précis, nous pouvons parler d’une oscillation rythmique et originaire du recto pour le verso et du verso pour le recto, du vide pour le plein et du plein pour le vide. C’est ainsi qu’en se fondant dans la musique, le bassiste et le contrebassiste assument une identité séparée, en s’inscrivant dans le temps originaire du rapport. La syntonisation déplace l’attention sur ce qui est derrière le comportement, elle produit donc la conscience préverbale d’un derrière, c’est-à-dire, d’une qualité émotive intentionnelle qui produit le geste extérieur. Le contrebassiste commence ; le bassiste, répondant à l’espoir et à la foi du contrebassiste, est celui qui est là, derrière, accompagnant, donnant la tonalité, le rythme. Tout cela montre que le bassiste est là, et que, répondant à sa façon, il est prêt-à-répondre.

Ce dialogue constitue l’expérience originaire, l’origine de toute expérience. Nous oserons même dire que ce sont ces expériences basées sur une oscillation rythmique, sur l’intensité, sur les colorations, sur le rythme, comme le disait Jakobson [Jakobson 1978:42], celles qui structurent toute expérience. Et les graphos, pour Peirce, constituent

l'écriture de l'expérience, de l'action. Peirce disait que le langage logique ne pouvait pas contenir l'essence de la pensée, non pas parce que cette essence serait étrange à la logique, mais parce que ce qui concerne l'action n'est pas à refléter dans un syllogisme basé sur la logique linéaire de l'antécédent qui donne lieu au conséquent. La pensée ne peut pas être transcrite dans un syllogisme, mais elle doit être mise en action ; de là l'idée que les graphos sont écriture en action, le « *Moving Picture* » de la pensée, polyèdre d'intelligibilité, écriture de l'inscribibilité.

Le savoir de l'action n'est pas logique, mais a une compétence à répondre, à incarner dans l'action le propre *kairos*, c'est-à-dire, à rentrer dans l'exécution polyphonique des autres avec une synchronisation juste. Et celle-ci ne peut être réglée par la logique, comme nous le montrait Wittgenstein avec son exemple du peintre. Dans chaque action, nous montrons (phanéron) toutefois que nous sommes prêt-à-répondre, que nous ne laisserons pas l'autre faire un monologue, mais nous le suivrons, nous rentrerons dans sa polyphonie au moment adéquat. Et ce 'rentrer au moment juste' est un savoir pratique, un savoir qui répond à temps, un savoir alogique sans lequel aucune parole, aucune logique ne sont possibles : le musicien qui attend le moment juste pour répondre à l'autre, cette journaliste qui laisse le micro et se met à pleurer lorsqu'elle apprend la mort de Miguel Angel Blanco⁷.

Un savoir pratique qui « fait bouger le monde » (EP.2.343). Un savoir pratique dont les discours les plus logiques prennent leur essence « *peculiar* », leur intonation, leur coloration, sans lesquelles leurs simples signifiés logiques ne suffiraient pas à faire naître la communication et la compréhension. Un savoir pratique qui est « *living feeling* » (CP.6.143) : sentiment du silence, sentiment de se taire au moment juste, affinité, volonté de dire ce qui est dit à chaque fois et non pas laissé sous silence, charité de participer, décision d'oser et en même temps de se retenir, mais aussi courage de dire ce qui est juste même si ce qui est juste, la plupart du temps, ne plaît pas à certains individus.

Nous comprenons maintenant pourquoi Peirce définit l'habitus comme 'un prêt-à-faire', comme tendance (CP.8.361), donc comme projection, qui est le modèle de la structure hypothétique. C'est dans ce prêt-à-répondre que naît toute communication, et non pas à partir des discours logiquement assis.

Peirce, qui selon moi est un des grands logiciens de tous les temps, disait que si nous lui demandions ce qui est fondamental dans la logique, il répondrait « foi, espoir et charité [...] |qui sont| selon Saint Paul les plus grands et hauts dons spirituels »

⁷ Homme politique espagnol assassiné par l'ETA

(CP.2.655). Ces principes ne sont pas en eux-mêmes des principes logiques, mais ce sont des dispositions fondamentales, c'est-à-dire, des vertus qu'un être humain doit posséder afin que toute action soit la plus cohérente et rationnelle possible. De cette manière, Peirce lie le signifié logique des mots à la vie réelle des discours, qui survient dans le dialogue concret entre les humains, c'est-à-dire, dans les *habitus*, dans le 'prêt-à-faire' qui prédispose leurs réponses. Pour instituer ce dialogue, originairement formatif, il faut tout d'abord la foi : la foi en ce que l'autre figure soit là pour écouter. D'abord, le Grapheus ne commencera jamais à inscrire sur la feuille s'il n'a pas la foi en ce que le Graphiste sera là pour répondre. Ensuite, l'espoir que « l'objet de notre pensée suive la même logique que celle que nous employons » (CP.6.189) et surtout que cet Autre nous réponde. Enfin, il faut de la charité : que l'autre figure veuille nous accueillir et qu'elle nous mette dans le chemin de la bonne réponse.

Cette syntonisation, ce prêt-à-répondre, est tout à fait évidente dans la communication primordiale entre l'enfant et sa mère. Un *habitus*, qui est à la base du dialogue, ne consiste pas à faire une chose mais à 'tendre à faire' une chose. De cette manière, toute communication peut s'instaurer selon une dynamique réfractaire et projective.

L'enfant est dans le ventre de sa mère ; son commencement perceptif fut sans doute cet instant émouvant où le monde, à travers le battement du cœur de sa mère, l'envahit, en l'enlevant du silence primordial et en le lançant dans cet autre silence primordial, celui qui est fait de l'alternance rythmique entre le silence et le bruit, entre le thème (*habit-taking*/Grapheus) et la variation (*habit-change*/Graphiste). Toutes nos expériences sont rythmiques, oscillatoires.

Dans cette oscillation, nous ne pouvons dire où commence le thème et où se produisent les variations, de même qu'à l'heure d'inscrire un grapho, il est impossible d'établir les traces ou coupures faites par le Grapheus et les modifications réalisées par le Graphiste. Comme l'explique bien Jakobson, la magie de la musique met en mouvement le sens en le restituant à la complexité que le signifié « dictionnaire » voile par l'institution d'un rapport direct et linéal [Jakobson 1976:209].

Il est évident qu'aux pleurs de l'enfant, la mère répond avec son sein. La mère lit cet indice, les pleurs, et elle sait par intuition ce qu'il veut à chaque fois dire. L'enfant sent la chaleur, l'odeur, la consistance du sein de la mère. Autrement dit, il est connecté à sa mère à travers les émotions et sensations. Celles-ci composent les tonalités et les colorations (CP.1.615) dont parlait Peirce, et qui sont ces petits fils qui nous connectent au monde. Un dialogue se met en œuvre dans lequel, à la base, demeure l'imitation : la mère imite continûment les expressions de son bébé et elle les lui restitue, elle répond.

Mais ce mécanisme est simplement extérieur, de cause à effet, linéaire, basé sur le fait d'assumer des *habitus* (*habit-taking*). Il ne suppose pourtant qu'une partie de l'expérience, seulement le recto, oubliant le plan pragmatique, celui de l'inscribilité originale.

Toutes nos actions se basent sur l'oscillation rythmique entre thème et variation, alignement et décalage, *firstness* et *thirdness* ; ainsi, la phrase musicale n'est que la succession des incises rythmiques et mélodiques. Par exemple, dans notre exemple du bassiste et du contrebassiste, le contrebassiste propose une figure, à laquelle suit une deuxième incise de réponse de la part du contrebassiste, qui modifie un élément, et ainsi de suite. Par exemple, tout simplement en modifiant une tonalité, ou en rentrant à un moment ou à un autre dans l'improvisation.

C'est le cas du boléro de Ravel, qui se caractérise par un tempo et un rythme invariables, avec une mélodie obsessive en 'do majeur', répétée tout le long sans aucune autre modification que les effets orchestraux dans un crescendo qui, in extremis, se termine par une modulation en 'mi majeur' et une 'coda' bruyante.

Cet aller-retour, cette communication dont le moteur principal est le rythme, naît dans ce dialogue primordial et donne les tonalités à notre monde rationnel, comme Peirce le spécifiait dans ses sciences normatives.

Reprenons notre exemple de l'enfant qui, heureux, regarde sa mère, respire fort, sa petite poitrine et ses épaules se soulèvent et s'abaissent. La mère s'insère dans le rythme de son geste et de sa respiration et répond à son enfant en le prenant dans ses bras. La mère sent la respiration de son enfant sur sa poitrine, et elle se syntonise au rythme de sa respiration en adjoignant sur l'unité du rythme la voix 'au-dessus, en dessous'. L'enfant sourit, il veut à son tour imiter la voix de la mère, mais avec quelque imperfection : 'au-dessus, en dessus'. La mère, à son tour, prend ces variations involontaires, qui la font rire, et les exhibe à son enfant en lui disant, avec un sourire et pleine de tendresse : 'je veux te donner un bizus'. L'enfant se rend compte que la mère l'imité, le démasque dans l'erreur ; alors il essaie de se refaire, mais ne réussit pas, et il sourit, ce qui fait sourire sa mère, et tous deux fondent dans les bras l'un de l'autre.

Un dialogue primordial a lieu, dont la base est l'expérience. La relation objet-sujet ou entre sujets n'est pas préétablie. La conscience d'un sujet, qui avec ses émotions agit sur le monde, n'est pas préalable à l'action réfractaire qui se produit dans toute interaction. Nous verrons par la suite comment Peirce propose une théorie de la cognition, qui aujourd'hui est très en vogue grâce à la découverte des neurones miroir de Rizzolatti.

Septième Chapitre

Agency of the Scripture

I. Agency of the scripture : le plan pragmatique

Rendons-nous à la « *convention of First* », c'est-à-dire, *Of the Agency of the Scripture*, qui suppose l'approche sur le plan pragmatique à travers les Graphos :

Nous devons imaginer que deux parties collaborent dans la composition d'un phème. Ensuite, ces deux parties opèrent sur le phème pour construire un délome. Nous donnerons des instructions dans ces conventions pour exprimer toute sorte de phèmes à travers un graphe. La méthode pourrait sûrement être appliquée au développement et à l'analyse de n'importe quel genre de pensée qui envisage directement un but. Mais jusque-là, on n'a étudié que les Graphes de proposition. On n'a pas réussi à trouver les modifications des conventions nécessaires pour d'autres applications. C'est pourquoi les conventions ici proposées ont été énoncées comme si elles étaient seulement applicables aux expressions des phèmes et aux déductions des conclusions nécessaires (CP.4.552).

Pour Peirce, *scribing* ou inscrire des graphes signifie tracer des occurrences ou répliques des graphes sur la feuille de l'assertion et, simultanément, asserter la vérité. Tout ce qui est tracé sur la feuille forme un graphe total inscrit sur la feuille de l'assertion, la feuille phénique. La feuille blanche, avant même d'être inscrite, est elle-même un graphe-réplique, de là notre perspective d'analyse qui envisage le concept d'origine en tant que rebond, dialogue. Ce graphe-réplique constitue l'accord entre un graphiste et un « *Interpreter* » (CP.4.552) dans un dialogue ; l'Interprète est une contrepartie indispensable au Graphiste, car le graphe, en tant que signe par convention, est destiné à être interprété.

La première convention du système (CP.4.432) impose que le graphe total inscrit sur la feuille de l'assertion soit considéré comme l'expression de l'assertion de la part du Graphiste, figure imaginaire, en relation à un univers parfaitement défini et pleinement déterminé, « création arbitraire d'un esprit imaginaire » (CP.4.432), appelé le Grapheus, qui a comme mission de développer l'idée originale. La tâche du Graphiste, comme celle du contrebassiste dans l'improvisation, est d'introduire des modifications successives dans le graphe pris dans son ensemble.

Cette tâche produit une conclusion avant que « l'acte de conclusion arrive à sa fin ». Le graphiste est donc un « *mind-reader* » (CP.4.431), lit la pensée de manière à connaître partiellement ou totalement l'œuvre du Grapheus une fois que celle-ci est accomplie, « mais ne sait pas comment elle va être réalisée » (CP.4.431), car nous sommes dans l'improvisation, dans le « *pure play* ». « Le graphiste interprète ainsi : le grapho représente l'univers tel qu'il sera quand il parviendra à exister. Nous risquons de nous

trouver avec une assertion qui ne nous donnera aucune garantie concernant ce que le grapheus a alors pensé, peu importe que cette assertion soit vraie ou pas ». Le grapheus fait correspondre ce que le graphe exprime avec ce que sera l'univers au moment où celui-ci acquerra existence.

Si le procédé du grapheus, de la basse, est fondé sur la continuité de la création, celui du graphiste se base sur la succession des modifications, comme nous l'avons vu. Au fur et à mesure que le processus avance, c'est-à-dire, est pensée, le processus acquiert un « *being* », c'est-à-dire, « *entire determinateness* ». Mais seulement dans l'accomplissement dernier de l'acte de création, l'univers acquerra existence, c'est-à-dire, « pleine détermination dans le sens que nul ne reste indéterminé » (CP.4.431).

II. L'inscribibilité comme critère de vérité

La conclusion que nous tirons de cette première convention est que pour Peirce, le *scribing*, n'est pas un simple exercice de transcription. Dans le Ms450, Peirce assure : « puisqu'il nous résulte étrange de dire qu'un graphe est écrit ou de dire qu'un graphe est dessiné, je dirais toujours qu'il est '*scribed*' (inscrit) ». L'inscribibilité est la condition propre du signe ; dans le cas du signe graphique, elle concerne la possibilité que tel signe soit transcrit comme signe total en conformité à un projet de l'imagination. C'est-à-dire, il faut que le Grapheus et le Graphiste dialoguent.

Peirce approfondit cet aspect dans le Ms501 :

La simple transcription d'un signe comme signe entier conforme au but de la notation va être réellement considérée comme une épreuve conclusive de son inscribibilité. Cela établit une relation entre les propositions que nous pouvons juger vraies en regard de la notation et les signes que nous pouvons imaginer transcrits conformément au but imaginé sur la feuille de l'assertion imaginée.

C'est-à-dire, l'inscribibilité est *per se* un critère de validation des arguments, de vérité, de la même manière que l'impossibilité d'inscrire est un signe qui témoigne de leur fausseté. Peirce ne fait que corroborer le fait que l'inscribibilité est la vérité : « propre parce que nous parlons d'écrire un mot sur une feuille de papier, de la même manière nous donnerons au mot 'tracer' un signifié très précis. Ainsi, nous inscrivons une occurrence de grapho sur une des faces de la feuille. Cette occurrence du grapho peut être considérée comme un grapho tout court » (Ms490).

La vérité d'un signe réside dans le fait que sa vérité phénoménologique procède de son inscribibilité originare, iconicité : « écrire ou tracer n'importe quel signe signifie assumer que telle chose existe » (Ms513), au moins dans « l'univers représenté par la feuille » (Ms806). Un signe grandit dans ses trames iconiques, dans son iconisme originare. De là, à la différence d'Eco, nous défendons l'importance de l'iconisme dans les graphos : « parler d'iconisme à propos des graphos est une pure métaphore » [Eco 1984:262]. Le

fait que la pensée soit constituée de signes implique que toute pensée peut être représentée (occurrence de grapho) et qu'elle est en même temps représentation (grapho tout court) : c'est-à-dire, la pensée est un signe en acte et en puissance. Ce n'est pas la proposition qui nous mènera à la vérité. L'inscription n'est pas un objet pour un sujet qui produit ou étiquette, mais le *scribing* est l'événement de la « *pairedness of the two* » (CP.6.203), l'interstice entre le visible et l'invisible.

Peirce nous invite à analyser ce Grapho :

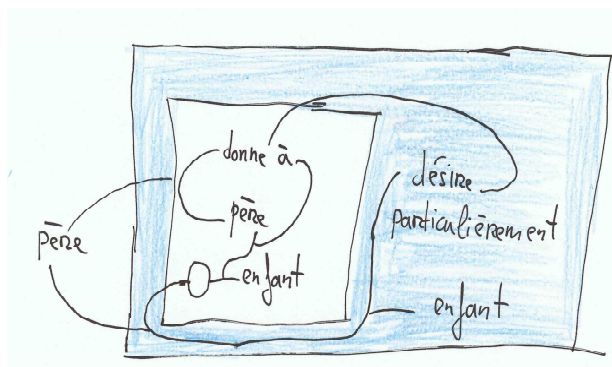


Figure 19

Étant donné que la possibilité est réelle, les manières licites de transformation de Graphes deviennent plus simples et unitaires. De cette manière, ce grapho indique tout simplement qu'il existe un père et, si l'un de ses enfants désire particulièrement une chose, le père donnera cette chose à ses autres enfants (Ms490).

Le *scribing* est lui-même un processus de transformation qui correspond au processus déductif, tel que Peirce le laisse entrevoir dans ce dernier exemple. Or, cette déduction ne peut pas être comprise dans son acception strictement logique, mais plus généralement en tant que relation de conséquence. En effet, poursuit Peirce, « pour qu'une déduction soit possible, celle-ci ne doit pas se développer d'un signe inscriptible à un signe non inscriptible, à condition que la référence soit le grapho tout entier ».

C'est-à-dire, la déduction n'est pas un processus herméneutique dans lequel il existe quelque chose de caché qui, après, est dévoilé. Le *scribing* ne se limite pas au plan logique-inférentiel, celui dans lequel un conséquent dérive d'un antécédent, mais il est aussi lui-même praxis plastique ; de là l'idée que « penser en termes généraux ne suffit pas ; il faut que quelque chose soit FAIT » (CP.4.233).

Le *scribing* porte en avant une écriture plastique capable de véhiculer cette « *agency* » dont la forme est la condition, et le contenu est l'effet. Notre œil n'est pas habitué à suivre des parcours discontinus, il est réconforté dans la lecture linéale, qui nous positionne toujours, ensuite, comme des sujets encyclopédiques. Dans ce sens, il n'y a rien de plus lointain du modèle de Peirce que le modèle sémiotique d'Eco. Il n'existe pas, dans le

modèle peircien, de texte contenant les instructions pour son interprétation [Eco 1979:27]. La sémiotique de Peirce n'est pas du tout textuelle. Peirce n'étudie aucunement les stratégies de codification et de décodification du texte. Peirce ne vise pas à actualiser la potentialité du texte.

Eco pense que les deux éléments qui composent le *semema*, l'encyclopédie et le *frame*, permettent de réaliser une analyse trans-textuelle [Eco 1979:37]. Le *semema* est de cette manière une instruction orientée vers le texte. « Dans une sémantique orientée vers les actualisations textuelles, le *semema* apparaît comme un texte virtuel, et le texte n'est qu'une expansion d'un *semema* » [Eco 1979:37-38]. Dans cette zone de conflit entre le texte et le *semema*, apparaît le travail coopératif de l'interprétant. Il met en œuvre des processus d'« *entailment* » pour réactiver le texte, qui est considéré par Eco comme une « machine paresseuse » [Eco 1979:39]. Or, le texte « contient en lui-même ses interprétations possibles » (des frames) [Eco 1979:79] qui évitent l'excessive expansion des univers interprétationnels que le texte trace lui-même au fur et à mesure qu'il entre en contact avec différents contextes culturels [Eco 1979:58]. Cette capacité « de produire des compétences interprétationnelles » [Eco 1979:81] est une stratégie textuelle qu'Eco assimile au « lecteur modèle ». C'est un « ensemble des conditions de félicité établies textuellement. Ces conditions doivent être satisfaites pour que le contenu potentiel du texte soit actualisé » [Eco 1979:89].

Peirce part toujours, à la différence d'Eco, de l'idée vague selon laquelle « chaque Grapho exprime une proposition. Chaque partie d'un diagramme comme celui de la figure 19 est un grapho. Un espace vide est un grapho. Quelle proposition exprime-t-il ? Il exprime le fait que 'quelque chose existe' ou 'quelque chose coexiste avec quelque chose', c'est-à-dire, 'quelque chose est en relation existentielle avec quelque chose' » (Ms490).

Le recto dans son entièreté, avant même qu'une chose quelconque soit tracée, « exprime tout ce que nous présupposons au commencement », c'est-à-dire,

la feuille des graphes dans tous ses états, conjointement aux lois de transformation, correspond à l'esprit et la représente dans la relation avec ses pensées considérées comme signes [...]. Les graphes tracés sont les déterminations de la feuille, comme les pensées sont les déterminations de l'esprit (Ms490).

Et l'esprit lui-même est une pensée globale, comme la feuille qui, « considérée dans tous ses états effectifs de transformation et dans toutes ses transformations effectives, est une occurrence de grapho, tandis que considérée dans toutes ses transformations permises, est un grapho ».

Le *scribing* est une écriture qui ne permet ni d'être abstraitement neutre et conventionnelle, comme cela arrive à notre écriture linéale, ni de reposer sur une base statique, comme cela arrive à nos raisonnements. Cette écriture doit faciliter les transformations qui sont à la base du processus illatif. Les graphos sont « physiologie du raisonnement déductif » (Ms500), sont le support de l'expérience déductive. De là, ils fournissent une série de règles simples aptes à gouverner les opérations qui sont appliquées sur ces graphos.

Contrairement à d'autres langages logiques-algébriques basés sur une série de règles et de conventions opératoires, les graphes ne sont pas orientés vers la production du simple calcul ou signifié logique, mais les graphes sont censés véhiculer l'expérience de l'inscribilité, de la pensée en action. Le *scribing* ne renonce pas de cette manière à l'extension pragmatique, c'est-à-dire, à une écriture de l'expérience de la pensée dans son exercice normativement orienté vers l'obtention des fins. Mais dans l'exposition des processus cognitifs sous forme de diagramme, le *scribing* fait allusion à ce transit de signes, à la *transuasion*, qui ne peut être ni reproduite, ni transcrite, ni représentée, seulement 'illativement' suggérée ou évoquée, puisque ce transit appartient à l'inscribilité elle-même des signes. Le *scribing* est donc un acte mimétique qui expose la *pairedness* entre la carte et le territoire, entre le territoire et lui-même mis à distance, entre le recto et le verso. C'est pourquoi :

Le système des Graphes Existentiels [...] fournit une meilleure idée de ce qu'est l'esprit, du point de vue logique, de ce qui pourrait être communiqué par n'importe quelle description abstraite (Ms490).

Les graphos véhiculent l'« *agency* », l'efficacité de la praxis scripturale afin de faire émerger non pas des signifiés logiquement assis, mais le « *scribing* », en proposant une écriture gestuelle, plastique, essaie d'atteindre le sens créatif originaire qui est la structure ou le trait fondamental de toute expérience ou savoir, comme Peirce l'affirmait déjà dans les Sciences Normatives.

Et paradoxalement, cette écriture vise à décontextualiser (déplacer de son contexte) et neutraliser l'origine, à exclure le sens : en le comprimant intensément, le *scribing* ne fait que détremper l'épaisseur de la ligne de la trace dans le but de projeter le langage entièrement hors d'elle. Un des aspects éthiques du *scribing* consiste, comme nous le verrons, à perméabiliser la membrane du signe, infligeant sur le corps graphique l'action violente des signes. À tel point que, même la ligne d'identité, celle qui unit les concepts dans le dépliement logique des graphos, « est totalement abolie ou plutôt est comprise de manière totalement différente. Désormais, nous devons la comprendre comme étant potentiellement le grapho de la teridentité » (Ms490), c'est-à-dire, comme une forme

pure, comme « *true continuity* », comme pensée (*logo*) en transit (*dia*), comme pur transit du néant :

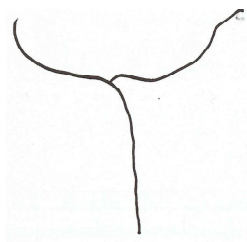


Figure 21

« Au moyen du grapho de la teridentité, au moins une extrémité libre existera virtuellement en chaque grapho. Par exemple, à la place de :

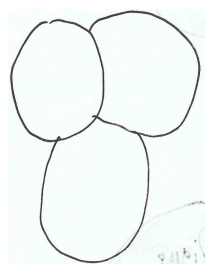


Figure 22

Nous devons tracer :

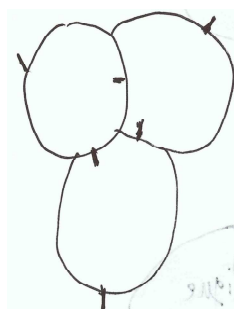


Figure 22 modifiée

Et ainsi de suite, à l'infini. Il n'existera en effet pas vraiment un grapho de 'teridentité', mais un Grapho d'identité in-définitivement multiple » (Ms490).

Les graphes sont en effet une écriture de surface, phanéroscopique, exposant le langage dans son extériorité, dans sa teridentité (*teridentity*) : ainsi, dépouillés de leur sens contextuel, les graphes sont uniquement vus, non pas observés, lus, non pas interprétés, surpassés, non pas manipulés, 'tangentialisés', non pas percés, nous syntonisons avec eux par « connaissance collatérale ». C'est le phénomène de

dématérialisation du signe qui permet à l'œil objectivement, téléologiquement orienté, de transcender le grapho, de le rendre pur support indifférencié et passif.

Au fond, mettant en relation inscribilité et pensée, Peirce lance une théorie de la cognition très révolutionnaire. Si l'esprit est inscriptible, ou encore, s'il existe une relation interne entre écriture et esprit, il n'existe pas de raison de penser que l'esprit ou les opérations mentales précèdent à l'écriture. Il est vrai que la pratique de l'écriture nous a appris à raisonner par des concepts, nous a aidés à structurer la réalité à l'aide de paquets : un mot qui existe correspond à une chose existante. La pratique de l'écriture nous a permis d'avoir l'idée des entités séparées et ontologiquement existantes : l'esprit, l'homme, la réalité par rapport à la fiction. Mais comment quelque chose peut être distinct d'autres choses ? Comment puis-je dire que cette chose est une chose précise et séparée d'autres choses ? Cela ne peut arriver qu'à travers d'un signe, qui établit toujours des distances. Je peux, en regardant mon doigt, l'imprimer sur l'argile. Ensuite, cette trace devient un indice permettant de signaler une direction ou l'entité symbolique de l'unité. Mais ce n'est pas qu'il existe premièrement l'idée mentale de vouloir compter, et ensuite l'usage d'instruments empiriques comme le doigt ou les traces. Ce que propose Peirce, toutefois, est que c'est l'opération concrète, la praxis de compter, qui, en s'inscrivant visiblement (iconiquement), rebondit en arrière, joue le rôle de miroir, et reflète ainsi une image mentale dans l'opérateur et le récepteur de cette praxis. Dans ce sens, Peirce dit que les mathématiques sont « la science des opérations concrètes » (Ms16), car elles se basent sur l'observation.

III. La représentation des transits continus : interrelation entre section Alpha et section Gamma

Les graphes se divisent en trois sections ; Peirce les appelle « *Part* » : Alpha, Beta et Gamma, qui sont organiquement liées. En effet, Peirce préfère parfois parler de graphe alpha, graphe beta ou graphe gamma et, à un moment donné, comme nous le verrons ensuite, il abandonne ces divisions.

Peirce nous invite à voir, dans la quatrième *Lowell Lecture*, la feuille phénique comme « un livre composé de feuilles séparées et fixées en plusieurs points » (CP.4.512). C'est-à-dire, comme une feuille alpha, qui « représente simplement l'univers des '*individuals existents*'. Les portions singulières de la feuille représentent des faits ou des assertions vraies relatives à cet univers » (CP.4.512). Les diverses feuilles gamma représentent les divers univers qui entrent en jeu dans le discours. « Les coupures permettent le passage à des aires diverses, aires de propositions conçues ».

Cette continuité peut seulement être représentée à travers un langage rythmique, dont la plasticité permet de représenter sans interruption la continuité propositionnelle. La feuille de l'assertion pas encore coupée sera donc le négatif de ce continuum, « un négatif photographique pas encore développé des faits de l'univers » (CP.4.513), comme le tableau. Il s'agit d'une vraie « carte », et « l'aire de toute coupure correspond exactement à un locus de la feuille de l'assertion. Le réel état des choses que le graphe de cette aire refuse est tracé en forme de carte encore non développée. En effet, cet état des choses est représenté par la ligne de la feuille d'assertion que la coupure elle-même produit » (CP.4.513).

L'arrière-fond de cette interrelation complexe entre la section alpha et gamma est une conviction profonde, que Peirce essaye de démontrer graphiquement : l'importance de l'abstraction, du négatif non développé, c'est-à-dire, des possibles sur le réel.

Les marques discrètes alpha essayent donc de tracer un squelette basique sur lequel, comme l'affirme Zalamea, seulement ensuite « se mélangent, croissent et incarnent les processus de transfert » [Zalamea 2010:51-52]. Le corps vivant (beta, gamma) s'assoit sur le négatif photographique non développé qui lui sert de carcasse. Or, cette carcasse ne peut se manifester qu'à travers l'action par les signes, réactivée à travers le « pendule horotique » [Zalamea 2010:53]. Il est vrai que les « squelettes alpha discrétisent un continu [...]. Les processus de transits dans les interstices sont essentiels. Ils montrent comment la connaissance se génère à travers des marquages/démarquages de l'archétype initial : la feuille d'assertion ou les topos libres ». C'est pourquoi, dans les graphos, comme dans l'écriture d'un enfant qui dessine sur une feuille, c'est la feuille qui commande son évolution, en projetant des espaces d'insertion et d'itération.

Imaginons un petit enfant qui dessine sur une feuille. Soustrait au regard de sa mère, l'enfant commence à dessiner par terre, puisque la surface de la feuille est remplie. Pour l'enfant, il se maintient pourtant dans cette feuille infinie, dans cet univers du discours, dans lequel l'important n'est pas d'écrire des discours, mais que l'écriture discoure, donc elle se manifeste, comme dirait Blanchot, en tant que « cours désuni et interrompu qui [...] impose l'idée du fragment comme cohérence » [Blanchot 1969:2-3]; donc, peu importe que l'enfant dessine sur feuille ou par terre.

Mais ce n'est pas la feuille qui se projette avant même que l'enfant commence à dessiner. Dans la praxis, le monde devient pour l'enfant une feuille blanche. C'est donc l'observation de quelque chose (Peirce utilise ce terme vague dans la définition de signe) en tant que support d'inscription, qui constitue la condition primordiale de la représentation, de là le sens phanéoscopique de la philosophie peircienne. Cette

Encore dans le Ms490, Peirce clarifie le fait que ces questions avaient déjà été traitées dans le *Johns Hopkins Studies in Logic* de 1883, dans lequel Peirce visait aussi un univers illimité des possibilités logiques, qui n'avait rien à voir avec le processus argumentatif, généralement centré sur les possibilités physiques et l'existence historique (CP.4.514). Dans ce texte, à côté de l'univers des objets existants, Peirce proposa un univers des qualités ou « *marks* ». Les qualités, innombrables pour notre pensée, en tant que simples possibilités logiques, sont des entités universelles, ce qui signifie qu'aucune quantité ne « peut épuiser la nature du général ». Peirce retient pourtant comme nécessaire une « représentation spatiale tridimensionnelle », à l'intérieur de laquelle toute surface donne expression à tous les faits possiblement subsistants dans un univers existentiel, pour représenter devant nos yeux la relation entre l'univers des possibilités et l'univers des faits existants, exprimé sur la feuille d'assertion.

Si le recto de la feuille représente l'existence, l'aire interne à la coupure, c'est-à-dire, le verso, représente la possibilité (CP.4.577).

De cette « importante vérité » dérivent trois clarifications notables du système.

La coupure, même si elle est le résultat d'une incision sur la surface du papier, peut être imaginée comme si elle s'étendait à une profondeur ou à une autre. De telle manière que le bouleversement du morceau découpé peut exposer l'un ou l'autre stratus, lesquels sont seulement différents par leurs couleurs, qui représentent un type de possibilité (CP.4.578).

L'interrelation entre verso et recto nous offre une vision transversale des relations entre les différentes sphères du savoir. Ces relations ne sont pas conceptuelles, mais elles sont générées par des contaminations chromatiques, par les différentes textures, c'est-à-dire, par le rythme d'un langage en action. Celui-ci essaie de recueillir plus que ce que nous pourrions voir sur la surface, un sens exotopique, excédent. Pour cela, le *scribing* nous réclame un exercice d'imagination et surtout d'action : nous devons découper la feuille, la bouleverser pour atteindre le trait fondamental de notre pensée, sa plasticité, qui ne peut être transcrite par un langage linéal. Ce que nous voyons sur la surface doit être imaginé comme recto et verso, articulant la relation dynamique entre existence et possibilité ; cette relation ne pourrait être représentée que par la rythmicité des couleurs, des textures, et non pas par la simple étiquette de '*firstness*'.

En deuxième lieu, l'introduction de l'univers des possibilités représenté par le verso de la feuille permet de donner une interprétation de ce qui n'était pas admis précédemment dans le système : le graphe qui traverse une coupure, la plasticité des relations existentielles obliques, celles qui ne peuvent qu'être représentées dynamiquement. Cela signifie que pour la première fois, Peirce peut représenter ce qu'il appelle « *references* », c'est-à-dire, ces relations qui subsistent entre des corrélats appartenant à des catégories diverses, comme dans le cas des relations entre des individus existants et des possibilités (CP.4.579). Même si Peirce admettait depuis longtemps l'importance des références dans le domaine de la logique des relations, Peirce n'a jamais pu démontrer, de manière diagrammatique, ce type de relation.

En troisième lieu, la découverte du verso de la feuille constitue une confirmation ultérieure de la conclusion à laquelle Peirce était arrivé dans sa recherche sur le pragmatisme : « la possibilité est réelle » (Ms490). Dans la totalité de la démarche graphique, dont la feuille représente l'esprit dans sa relation avec les pensées en tant que signes, « les graphes transcrits sont des déterminations de la feuille, de la même manière que les pensées sont des déterminations de l'esprit » (Ms490, CP.4.582). L'esprit lui-même est une feuille omnicompréhensive de la même manière que la feuille, prise dans tous les états effectifs de transformation et dans toutes les transformations réellement effectuées, est un graphe-réplique. Tandis que la feuille elle-même, comprise dans toute transformation possible, est un graphe (Ms490, CP.4.582). C'est ainsi que le système des graphes existentiels réussit à être un diagramme général de l'esprit et à manifester, à travers lui, avec plus de clarté, les mécanismes argumentatifs. Peirce conclut :

Le Système des Graphes Existentiels ne reconnaît qu'un modus de combinaison d'idées ; celui pour lequel deux propositions indéfinies définissent, ou plutôt définissent partiellement, l'autre sur le recto, et ce modus, à son tour, fait que deux propositions générales limitent mutuellement l'autre sur le verso (CP.4.583).

Peirce ne fait que rendre plus complexe et profonde son étude des années 80 sur le diagramme :

Tout raisonnement mathématique est diagrammatique et [...] tout le raisonnement nécessaire, aussi simple qu'il soit, est un raisonnement mathématique. D'après moi, le raisonnement diagrammatique est un raisonnement qui construit un diagramme selon un percept exprimé en termes généraux. [C'est un raisonnement] concret puisqu'il se réalise à travers les opérations sur ce diagramme. Ce raisonnement s'aperçoit des résultats, s'assure que des opérations similaires aboutissent aux mêmes résultats si nous opérons sur n'importe quel diagramme construit selon les mêmes préceptes que le diagramme précédent. [Ces préceptes] sont exprimés [bien sûr] en termes généraux. Voici une découverte importante pour la science, car elle montre que toute la connaissance, sans exception, provient de l'observation [Peirce 1976:47-48, vol.IV].

En effet, dans un manuscrit de 1906 (Ms293), Peirce définit le diagramme comme « objet singulier utilisé comme signe, de telle manière qu'il peut être observé et perçu ». C'est-à-dire, il ne représente pas une chose, mais « une forme déterminée de relation », une forme eidétique, le transit. Peirce insiste sur l'inscribilité nécessaire du raisonnement : un diagramme doit être inscrit, soit sur un bout de carte, soit sur le support mnémotechnique. L'important est que l'on puisse opérer sur lui et qu'il puisse être observé, de telle manière que l'on puisse découvrir naturellement sur la forme représentée de nouveaux aspects relationnels par rapport à ceux explicités dans les prémisses. Cette forme de découverte est alors rétroductive.

Pour Peirce, la création est opération, expérimentation : les scientifiques, par exemple, travaillent sur un objet concret qui se laisse manipuler, transformer. Sans un tel élément créatif d'expérimentation, les grandes découvertes n'auraient pas pu être effectuées (Ms498). Si Euclide n'avait pas eu l'idée de joindre certaines lignes supplémentaires, la construction auxiliaire, à ces diagrammes que les figures géométriques constituent, il n'aurait jamais pu démontrer ses théorèmes. Le travail sur les relations a rendu possible le fait que la proposition démontrée ne soit pas tout simplement une répétition d'un contenu déjà présent dans les prémisses, mais qu'elle constitue plutôt une nouvelle connaissance authentique, une entité gestaltique dans laquelle il est possible de naviguer et de toujours découvrir de nouvelles potentialités.

Ce qui est extraordinaire, c'est que Peirce ne met comme critère de validité ni la perfection du devenir logique d'un raisonnement lui-même, ni le manque d'indéfinition ; il établit deux critères : qu'un graphe puisse être inscrit et que l'on puisse agir sur le graphe. Ainsi, « [tout] raisonnement est irréfutable jusqu'à ce qu'une simple possibilité soit traitée comme une nullité absolue » (Ms490). Alors, tout raisonnement qui ne se situe pas dans l'aire interne de la coupure, c'est-à-dire, dans la charnière entre recto et verso, est « privé de tout effet » (Ms490). Ainsi, la ligne externe de ce grapho n'a ni effet, « ni répercussion sur l'interprétation » (Ms490) :

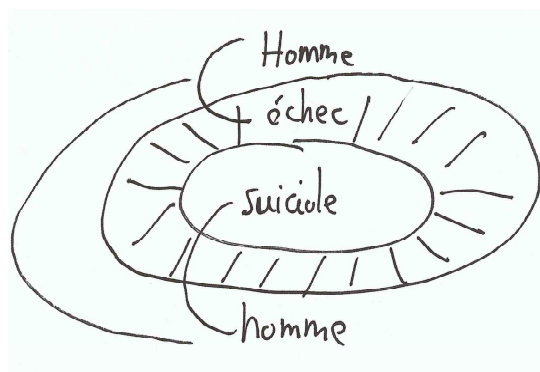


Figure 18

[La ligne externe démontre qu'il semble absurde d'affirmer que ce soit la même chose, d'une part, de dire qu'il existe un homme 'b' qui se suicidera si un certain homme, pas nécessairement un homme différent, faillit, et d'autre part, de dire qu'il existe un homme qui se suicidera si lui-même faillit (Ms490).

Le fait de suivre toutes les connexions sur le plan logique-inférentiel, en y cherchant la vérité, est une erreur. La chose la plus illogique au monde est de suivre toutes les connexions, de voir leur validité, parce que le fait d'être précis est l'activité la moins logique au monde. Rappelons l'exemple de la fourchette. Nous agissons naturellement par des sauts, par des possibilités qui restent des possibilités, des puissances qui nous font agir, et non pas par des vérités logiques. La possibilité doit rester telle, une possibilité, et non pas déterminer une règle. La possibilité est « un principe arbitraire », et non pas la « bêtise du logique » de vouloir à tout prix que toute possibilité soit déterminée finalement par une règle. Il faut rester, dit Peirce, non pas « dans l'apparence artificielle de symétrie » que nous présente la logique, « dans la production des conclusions à travers une routine » (Ms490), mais dans le processus de transformation, dans les aller-retour entre le recto et le verso, entre possibilité et existence. En effet, « toute transformation élémentaire est une insertion ou une exclusion, deux opérations qui peuvent être difficilement considérées comme complexes » (Ms490). Peirce donne une série de règles de transformations qui situent tout phénomène, non pas tout simplement dans sa « *presentness* », mais dans une ligne ovale, dans une oscillation, dans un double mouvement d'alignement et décalage (Ms490), qui est la nature intime du signe.

IV. Transits continus et contaminations de couleurs : le concept de livre de feuilles

Dans *Prologomena to an Apology for Pragmaticism*, le troisième des articles publiés sur *The Monist* (1906), Peirce fait une révision profonde du système, qui ne présentera même plus de distinction entre les trois sections (*part*). Peirce tente d'aborder ce qu'il appelle possibilité objective. Pour ce faire, il ne se limite pas à matérialiser la possibilité

(*firstness*), comme le font la plupart des auteurs. Il élargit pourtant le concept d'univers en le liant indissolublement à la doctrine catégoriale, tel que nous pouvons le lire dans *A neglected argument for the reality of god*. Deux manuscrits, le Ms292 et Ms295 montrent comment Peirce lie l'univers à la doctrine catégoriale. Peirce y introduit des nouveautés de grande valeur. La formulation d'un troisième univers : l'univers des « résultats destinés », la subdivision en dix-huit univers, le recours aux teintes dans les graphes pour rythmer le corps graphique, la redéfinition des conventions relatives à la nature de la feuille de l'assertion, l'approfondissement du rapport entre « *Graphist and Interpreter* », l'interprétation de l'acte de la raison comme discours de l'esprit.

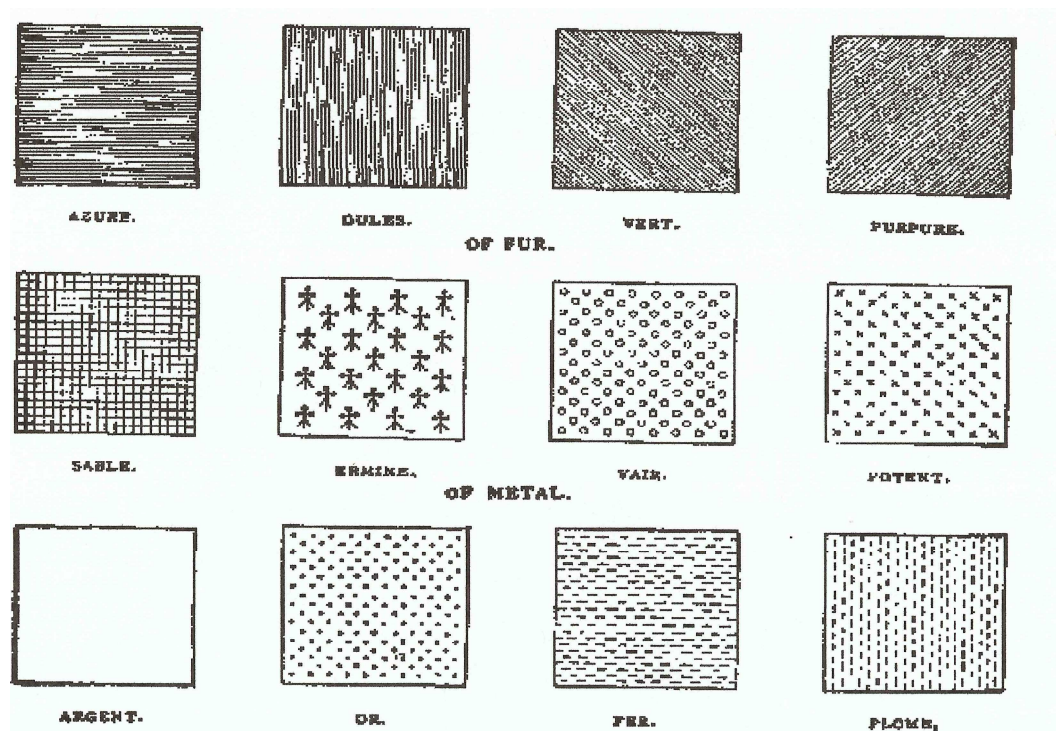
Toutes ces réflexions constituent l'architecture épistémologique du *Prologomena*, dans lequel l'illustration du système graphique est précédée d'une analyse du rapport entre signe et graphe (CP.4.533). Ici, l'esprit est défini dans un sens éminemment logique comme le sema de la Vérité. Pour Peirce, un sema est ce qui se substitue à l'objet dont le sema est signe ou représentation. L'esprit est donc une fonction propositionnelle appartenant au plus ample univers logique et ses valeurs sont les signifiés de tous les signes dont les effets concrets expérimentent une réelle connexion réciproque. Avec des mots plus techniques, ceux de Peirce :

Le sema de la vérité est ce sema dont les interprétations sont les interprétants immédiats de tous ces signes, à condition que les interprétants dynamiques de ces signes soient dynamiquement connectés entre eux (CP.4.550).

À l'intérieur du diagramme, l'élément qui représente la vérité représente simultanément le « Quasi-esprit » de tous les signes représentés dans le diagramme (CP.4.550). Le Quasi-esprit, exigé par toute interconnexion signique, est duplice, et donc dialogique ; Peirce suggère : « *a Quasi-utterer and a Quasi-interpreter* » (CP.4551). Même s'ils se distinguent dans leur fonction, ils sont absorbés « dans la chair du signe, comme une éponge qui absorbe l'eau » (Ms650). L'intime nature dialogique de la pensée n'est donc pas un fait purement psychologique, mais logique (CP.4551).

La façade entière de la feuille assertive, dite façade phénique, représente l'ambitus universel de la pensée : « La feuille phénique entière, et même toute la feuille, est une image du champ universel de la pensée interconnectée » (CP.4.553), laquelle transcende toute pensée singulière ; cette façade est donc signe de l'univers de la Vérité. Toute portion de la surface exposée est même couverte d'une teinte appartenant à une gamme de douze, subdivisée en trois classes ou « *Mode of Tincture* » (CP.4.553) :

Teintes de Couleur



(CP.4.553)

Les teintes de couleur indiquent la possibilité, les teintes de fourrure l'intentionnalité, les teintes de métaux la factualité. Ces teintes ne permettent pas seulement une différenciation formelle des univers, mais elles répondent surtout à l'exigence de véhiculer plastiquement l'interaction même de la modalité. Le processus de dématérialisation de l'écriture est fait dans la direction d'une écriture rythmée par des couleurs, teintes, formes, coupures, couronnes (*rims*), textures. En définitive, des éléments qui permettent de rester dans la continuité (CP.6.6).

Les implications de cette plasticité sont énormes, surtout à l'heure de construire un sujet éthique, capable de supporter l'être en erreur, fondement et condition de la croissance de nos connaissances, comme nous le verrons. Peirce disait par exemple que « l'intellect consiste dans la plasticité de l'habitus » (CP.6.86). La plasticité ne veut pas dire capacité de déformation, de libre changement.

La plasticité qui caractérise le *scribing* se manifeste dans la force du geste qui incise. Travailler sur les teintes suppose de travailler sur les résidus du *scribing* pour réactiver le plan pragmatique. La plasticité concerne une gestualité dans le sens le plus profond, celui de signer, de l'acte pragmatique de signer : de l'enfant qui dessine par terre, de celui qui prend un livre et commence à lire. Il faut arriver, par des précisions continues, par le processus de dématérialisation de graphos, à ce point fixe, celui qui fait que les pages passent comme si elles ne passaient pas. Ce seuil est observé, et non pas vu, il est lu mais

non pas interprété, un seuil non percevable mais 'perçable', « un négatif non développé », « un livre composé des feuilles séparées, fixées en plusieurs points » (CP.4.512).

Avec les teintes, comme Zalamea l'a très bien expliqué,

Peirce représente le domaine de possibilités, en syntonie avec la richesse du concept de livre de feuilles. Au lieu de sauter d'une feuille à un autre monde, à travers une coupure, Peirce proposa de teindre des fragments d'une feuille et de réaliser un calcul de teintes pour mener les passages entre des mondes possibles [...], de cette manière, les accès entre mondes s'obtiennent à travers des possibles contaminations additives de couleur [Zalamea 2010:39].

La plasticité de l'inscription est le sens profond du signe comme trace du monde tandis que la linéarisation de notre écriture syntaxique-sémantique est l'aliénation de cette puissance originaire en faveur d'une autonomie idéale en forme d'abstraction par rapport aux racines pré-catégoriales. Le niveau pragmatique n'est pas un niveau en plus, le niveau vital, ce n'est pas un composant de la communication qui la rend plus dynamique : il est la communication elle-même.

Peirce démontre qu'entre les sphères du savoir, il n'existe pas de vraie scission. Peirce veut rétablir la plasticité à notre pensée, c'est-à-dire, sa continuité, à travers un langage diagrammatique, rythmé par des couleurs, par des formes, par des textures. Le savoir n'est pas enfermé dans une tour de Babel. Il n'appartient pas à des groupes qui contrôlent le flux d'information. Le savoir est pragmatique : nous le versons sur le monde pour le comprendre de manière créative et le construire.

Il semble que parfois, Peirce, avec ses graphes, veut se soustraire à sa propre écriture graphique par un processus de dématérialisation :

Lorsque nous travaillons avec les Graphes existentiels nous utilisons, ou nous imaginons utiliser, une feuille dont les deux faces ont des couleurs différentes. Nous dirons que la face que j'appelle le recto est de couleur crème, tandis que le verso est souvent gris un peu bleuâtre, mais peut être jaune ou d'une teinte rose ou vert (Ms490).

Lorsque nous agissons réellement sur cette écriture logique, censée être irréfutable, elle devient fragile. Le grapho n'est pas une écriture qui veut résoudre des problèmes logiques, mais il veut forcer la structure logique de nos pensées afin de trouver la faillibilité de nos raisonnements. Cette même écriture solide est inscrite partiellement ou totalement en forme de proposition à l'interne ou à l'externe des enceintes, des boucles. Elle est interrompue ou suivie de lignes, de traits ou de points. De cette manière, cette écriture semble, de manière imprévue, se soustraire à la même praxis formalisante qui la gouverne. Dans ce sens, Zalamea disait que :

Les graphes ne sont ni seulement des marques physiques sur la feuille, ni seulement des signes d'un langage diagrammatique, mais ils sont surtout des résidus des fortes tensions polaires qui agitent le medium continu où elles se libèrent [Zalamea 2010:40].

Il ne s'agit pas de déconstruire notre écriture linéaire, mais de rétablir, à travers l'action violente sur l'écriture, son sens pragmatique :

La feuille sur laquelle nous agissons, appelée feuille de l'assertion, exprime, dans n'importe lequel de ses états, une proposition qui peut être très complexe quand nous choisissons de la rendre ainsi, étant donné qu'un ensemble complexe d'assertions est une assertion. Les transformations de la feuille représentent le chemin d'un raisonnement (Ms490).

V. Le processus d'abstraction

Le *scribing* est une praxis d'objectivisation qui n'appartient ni à un calcul rationnel, ni à une praxis déductive corollaire, mais à un modèle créatif très « *peculiar* » que Peirce identifie avec le processus d'abstraction :

Le terme abstraction possède en philosophie deux signifiés profondément différents. Dans un sens il est appliqué à un acte psychologique au moyen d'un quale. Par exemple, quand nous regardons une représentation de théâtre, apparaissent dans notre esprit des images d'autres représentations. Celles-ci se mêlent de telle façon que les traits spécifiques de chacune des images sont oblitérés. Cette oblitération est appelée 'abstraction précursive'. Nous n'aurions rien à voir avec l'abstraction dans ce cas (CP.4.463).

Alors, qu'est-ce que l'abstraction pour Peirce et surtout, comment l'applique-t-il ?

Peirce en parle depuis *A New List of Categories*. Par exemple, il utilise ce concept pour se référer à la qualité, première circonstance concrète de l'espace catégoriel, en l'identifiant avec le *ground* :

Le concept d'abstraction pure est indispensable, car nous ne pouvons comprendre une concordance entre deux choses sinon comme une concordance depuis une certaine perspective. Cette perspective est une abstraction aussi pure que la négritude. Cette abstraction pure [...] est le *ground* (CP.1.551).

L'abstraction est un terme général (CP.1.83). Ailleurs, Peirce dit qu'elle se réfère au prédicat dans lequel deux termes confluent. Dans le *Logic Notebook* de 1898, Peirce traite l'abstraction du point de vue de la sémiotique et l'identifie avec la dimension catégoriale : « l'abstraction consiste dans l'affirmation du fait qu'un signe donné est applicable. Avec l'abstraction, nous n'appliquons pourtant pas un signe directement » (Ms339). L'idée d'arrière-fond est la conviction qu'une « simple possibilité peut être à part entière réelle » (Ms490).

Dans un écrit de 1903, *On existential graphs, Euler's diagrams, and logical algebra*, l'abstraction assume la forme d'une inférence immédiate et nécessaire, dont la conclusion comporte la référence à quelque chose de méconnu dans la prémisse. Cela est seulement possible si le nouvel élément est une création de la pensée, un « *ens rationis* » (CP.4.463), qui, comme le souligne Giovanni Maddalena, est une entité logique [Maddalena 2009:62]. Ce procédé est appelé par Peirce « *hypostatic abstraction* » (CP.4.549) :

Quand nous demandons au vieux docteur pourquoi l'opium induit le sommeil, il réplique que l'opium avait des propriétés soporifiques. Il avait accompli un acte d'inférence immédiate : L'opium induit le sommeil ; alors l'opium possède la propriété d'induire le sommeil (CP.4.463).

Peirce établit des différences entre l'abstraction de nature « *precisive* » ou précision et l'abstraction hypostatique (CP.4.235). L'abstraction « *precisive* » connote le sujet le plus général. L'abstraction hypostatique est toutefois un modus très spécial de la pensée. Dans celle-ci, l'élément d'une ou de plusieurs perceptions, une fois dépouillé des autres, acquiert de la forme propositionnelle à l'interne du jugement. C'est-à-dire, cet élément général détermine l'« *hypostisation* » d'une relation qui concerne le sujet logique de cette proposition, laquelle devient à son tour susceptible de déterminations ultérieures. En procédant au niveau prédicatif de la proposition, l'« *hypostisation* » produit donc une nouvelle connaissance.

Changeant ce que Peirce dénomme « les éléments attributifs des pensées singulières en objets substantiels de la pensée » (Ms462), l'abstraction devient le processus de généralisation, d'universalisation de la contingence et de la 'transitorieté' propre de la prédication. La généralité que comporte le processus hypostatique résulte être le premier moteur de la pensée, dès qu'elle se présente sous forme de loi, productrice des habitus et interprétants.

Ce processus d'abstraction est tellement important que toute la section gamma des graphes est consacrée à le développer graphiquement. L'implant symbolique de la section gamma, en effet, permet de traiter les « *entia rationis* » (CP.4.549), c'est-à-dire, la pensée en tant que symbole. Dans la section gamma, les graphes sont donc des graphes de « *Second intention* » : « Deuxième intention est pensée de pensée en tant que symbole » (CP.4.465). Les premières tentatives d'ébauche des symboles dénotant des abstractions se limitent à des périmètres singuliers ou coupures introduits à côté de la règle d'inférence qui permettent la substitution réciproque d'un graphe avec un signifiant. Peirce soutient que celui qui opère dans la section gamma peut inventer et apporter des symboles nouveaux (Ms693).

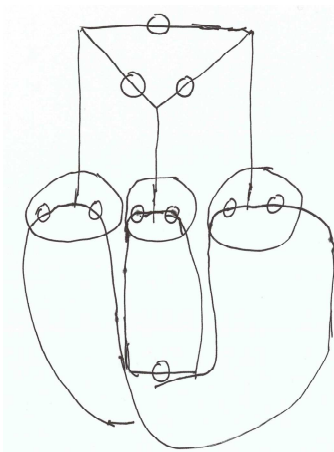
Dans la Troisième Lowell Lectures, les coupures apparaissent mélangées avec un nouveau type de symbole, le potentiel (CP.4.524) ; symbole destiné à être conducteur de la possibilité exprimée par le rhème (Ms464).

En 1903, dans l'essai *Syllabus of Certain Topics of Logic*, Peirce introduit un nouveau symbole, le « *rim* », « une ligne ovale qui renferme l'expression d'un rhème ou le nom propre d'un *ens rationis* » (CP.4.411). Cette couronne présente une texture particulière : « une étiquette collée avec un contour coloré qui peut être fixée à la feuille ». Peirce introduit trois « *spot-symbols* » pour développer la pensée en tant que symbole, en action :

Une couronne esquissée contient un grapho. À son tour, elle est partiellement enfermée par une ligne ovale. Cette ligne ovale est traversée par des lignes similairement esquissées. Cette ligne ovale exprime le fait que les individus dénotés par la ligne d'identité possèdent un certain caractère [...] une couronne ondoyante contenant un graphe dotée des lignes ondoyantes. Celles-ci représentent les individus dénotés par les lignes d'identité. Cet ensemble forme une collection de groupes [...], une couronne dentelée contenant un graphe dotée de lignes dentelées. Cette couronne dénote un ensemble d'objets singuliers et individuels (CP.4.412).

L'extension de la section gamma et la réédition des points, des lignes, des ovales exhibent la richesse et la fertilité du type de raisonnement qu'elle décrit, mais surtout démontre que les opérations de la pensée sont des supports sur lesquels il est possible d'opérer, des objets à mettre ensemble, à multiplier, auxquels donner de la puissance (Ms462). Toute abstraction est praxis vitale et manipulation expérimentale. Grâce au caractère opératoire de la pensée, nous pouvons développer nos actions quotidiennes et les idées philosophiques les plus performantes (Ms469).

La diagrammatisation et l'observation sont les deux axes d'une praxis d'écriture qui est une écriture de la pensée, qui connecte le monde avec la représentation du monde de manière naturelle. Après avoir présenté ce graphe complexe :



Peirce dit :

« Si quelqu'un parmi vous parvient à saisir le signifié du graphe sans difficulté ; si votre esprit n'est pas confondu par le grand nombre de signes exactement similaires, permettez-moi de vous dire qu'il a l'étoffe d'un excellent mathématicien » (Ms462)

Un hiéroglyphe animé, une « *moving picture* », ne veut pas refléter positivement les correspondances ; notre écriture vise à éliminer tout éventuel résidu de « l'*agency of the scripture* », en imposant une apparence de symétrie (CP.4.581). Le *scribing* n'est pas une écriture qui, comme dirait Havelock, ne donne « rien à penser » [Havelock 1987a:51] ; mais le *scribing* est tout à penser, il « force une posture dynamique chez le lecteur » [Zalamea 2010:46], car penser est cette praxis créative en forme d'exercice 'réductif' qui fond chacune de nos interactions avec le monde.

Huitième Chapitre

La nullité de la réponse : tendre la feuille blanche et son aspect éthique

L'aspect éthique des graphes suppose :

De perméabiliser la membrane du **signe**

De potentialiser **l'objet**

D'être **interprétant** dans le long run

I. Une œuvre qui est une absence d'œuvre

Nous nous sommes centrés sur le seuil, sur le point de fuite, qui seulement à reculons, dans la 'rétroduction', rend le monde en perspective, c'est-à-dire, compréhensible, herméneutique. L'improvisation jazzistique, comme le *scribing*, a son charme car c'est une œuvre ouverte, pour le '*blank*' de sa partition. « Un espace vide est un Grapho » (Ms490), disait Peirce. Ce que font les musiciens, c'est vider leur geste qui sert de support à leur improvisation ; ils inscrivent ainsi leurs notes dans une partition '*blank*' dont le sens émerge dans leur vibration commune (rebond). Ils offrent toujours à nouveau au public une feuille blanche, une note vidée de signifié, un transit.

L'instance éthique de cet exercice est évidemment celle de ne pas coïncider avec un sujet qui est entièrement assujéti à la pratique. C'est-à-dire, en fréquentant le rebond et en soulevant une instance de sens dans le propre rebond, l'instance éthique apprend à ne pas attendre une réponse, à ne pas rentrer dans la logique du *potlatch*, à tendre tout simplement la feuille blanche qui était par ailleurs l'option éthique que nous avons proposée à l'égard de la feuille blanche, et non pas celle de configurer des marges.

Or, cette instance éthique, l'improvisation, est une œuvre qui ne se suffit pas à elle-même et qui, à chaque fois, fait allusion à une absence d'œuvre : acte raté dont la vertu est de servir avant tout d'antidote à la superstition de l'œuvre. Avec l'improvisation, les musiciens évitent de situer l'œuvre sur (*supers*) des fondements (*titiònem*), de situer la partition dans le diaphragme, évitant toute oscillation du réel. Mais aussi, l'improvisation a la vertu de faire allusion à une transcendance du geste qui est la question même du sujet.

La nullité de la réponse, en tant que réussite congruente du vide du seuil et de la nullité de son origine, reflète le faire du sujet et déclenche la possibilité d'une transmutation

éthique. La transcendance du sujet est éthique, pratique, et non pas théorique (Ms517). Elle ne prétend pas anéantir l'essence des choses en la considérant historique, stratégique. L'instance éthique des Graphos ne prétend pas déconstruire les identités, les sexes établissant le concept de genre ; mais elle évoque une autre façon de fréquenter la praxis ou d'habiter nos pratiques.

Nous pouvons assumer le paradoxe selon lequel le *scribing* travaille avec des signes directs ; c'est un paradoxe, car tout signe est en soi médiation, transfert et renvoi. Mais l'aspect paradoxal de cette immédiateté disparaît dans la complexité d'une pratique qui expose (phanéron) le renvoi signique avant même que cela se fixe dans une relation fonctionnelle.

Mais la menace du nihilisme traîne encore. La déconstruction peircienne ne veut pas, comme nous l'avons répété, détruire tous les présupposés, « le logocentrisme », comme Derrida invite toujours à faire [Derrida 1967:339]. Pour Peirce, la destruction de tous les fondements est avant tout une interrogation sur la généalogie de ces valeurs. C'est-à-dire, dans les transits des processus, il faut chercher « *modi ubicus* de son flux, c'est-à-dire, ce saut épistémologique du 'quoi ? au comment ? » [Zalamea 2008], disait Fernando Zalamea. Peirce ne fait pas de la philosophie avec un marteau, mais Peirce propose un exercice de savant équilibre en postures inédites sur le point précaire de transfert vers de nouvelles figures du sens.

De là, nous avons affirmé que le *scribing* est un antidote à la superstition, au fait que les sens s'installent sur des bases (comme l'indique l'étymologie du mot superstition). Le *scribing* propose l'idée d'une réalité installée toujours sur un seuil vide dans lequel le sens ne se laisse cueillir que dans ses signifiés qui transitent. Le *scribing*, en tant qu'écriture oscillatoire « à travers des logiques frontalières, élimine la possibilité d'établissements définitifs de la connaissance, et il permet aussi les orientations à l'intérieur du relatif » [Zalamea 2010:51]. Le *scribing* est le processus de reconquête de la parole-seuil, chose que Bakhtine revendiquait.

Dans ce sens, revenant à notre exemple du jazz, les notes qui découlent des instruments sont des images du monde et des répliques du vide. Le *scribing* nous apprend à ne pas nous centrer sur le fait que les notes concordent entre elles dans le double exercice du répondre/correspondre, dans une relation interne, comme Peirce le démontre dans le Grapho. Il s'agit seulement des expédients pour suggérer un signifié anastrophique, à reculons, qui remonte le lit de notre pratique en direction de son irréprésentable événement. Il ne faut pas suivre ces lignes, une par une, puisque nous savons que ces lignes nous conduisent au point de fuite. Celui-ci est un néant, qui, enfin,

anastrophiquement, donnera sens à ces lignes, lesquelles nous feront regarder le monde en perspective. Il ne faut donc pas attendre de réponse. Peu importe, disait Peirce, que l'œuf de l'univers soit segmenté par des milliers de traces (CP.6.204). Nous avons nos cartes, nos itinéraires qui rendent rationnel et compréhensible le territoire, mais il faut aussi savoir les abandonner et savoir les habiter comme transits de nos pratiques. Il faut aussi « rester sur l'aire externe à cette coupure » (Ms490), disait très joliment Peirce. Ce transit est l'aspect éthique du *scribing*, ce qui nous empêche de transformer sa vision en un savoir établi, chosifié et dont on peut tout simplement jouir depuis notre tranquille position panoptique.

II. Ne pas bloquer le seuil : démarche pratique des graphes

Le problème apparaît dans la solidification de la praxis, dans le « *bedrock* », comme l'a très bien vu Peirce. En effet, la carte opère à partir des cartes implicites déjà pleinement consolidées dans l'habitus. Nous ne refusons pas le problème d'une sémiotique phénoménologique. Nous refusons aussi d'aller contre la pensée peircienne en établissant par exemple et une pensée paradigmatique qui surgit de l'expérience, et une pensée syntagmatique solidifiée dans des structures épistémologiques, pour conclure ensuite comme Cavicchioli [Cavicchioli 1996] que la pensée expérientielle est plus oblique.

Une carte présuppose une chaîne des schématisations qui la rend possible de telle manière que nous devons voir dans la carte une espèce de poupée russe, des relations concentriques et parfaitement définies en elles-mêmes qui surgissent et se défont dans l'action comme ces cercles qui accompagnent la plongée d'une pierre et se dissolvent dans l'eau. Nous faisons référence à ces schémas qui se mettent en œuvre dans la praxis et qui dessinent le monde. Même nos actions quotidiennes sont déjà définies par des cartes miniaturisées qui font survenir le monde en perspective et le représentent ainsi : ma main qui va vers le stylo, le peintre qui est devant le tableau avec sa main en l'air, le petit garçon qui, avec son doigt, s'adresse à la lune, l'homme qui traverse la rue avec prudence. Ce sont des parcours du monde qui forment des cartes schématisées à partir des pratiques : cartes directement vécues, sans fondements donc pragmatiques, instinctives, parfaitement définies en elles-mêmes, idéalement « *sign itself* ».

Je traverse la rue avec prudence. Pour quelle raison ? Ne pas me faire renverser. Mais, ici, mon corps qui bouge n'est pas seulement l'écrin qui veille jalousement sur une intentionnalité que je possède, celle de traverser sans être renversé. C'est aussi un écran, qui se définit par le fait d'être une surface sur laquelle se projette le monde tel qu'il m'apparaît (dangereux dans ses rues). Dans mon corps qui allait tout simplement vers le

monde dans une praxis infondée, j'ai déjà représenté le monde. Mon corps est alors ce qui est représenté et ce qui ne peut pas être représenté, car il est le représentable : un simple écran, une feuille blanche, qui coïncide avec le monde sans pouvoir être comblé par ce dernier, car il est toujours représenté, mis à distance, fait signe. Et sur ce seuil, sur ce point phosphorique dans lequel nous ne savons pas si nous traçons le monde depuis le début, ou si nous l'avons déjà tracé suivant un patron, réside la problématique que nous devons affronter malgré la phénoménologie toujours dangereuse. C'est le problème des relations entre abduction et rétroduction.

L'erreur surgit quand ce caractère mimétique est utilisé pour bloquer l'oscillation infondée entre la carte et le territoire, comme Borges l'explique dans une fable. Nous pouvons faire comme l'empereur et voir le déclin de l'empire dans la dégradation de cette carte qui finit par le recouvrir [Borges 1974]. Il est vrai que la carte agit lorsqu'elle produit cette surface dédoublée du monde que nous appelons territoire. Car le territoire n'existe pas, ce n'est pas une chose incontrôlable du monde préalable à toute inscription. Et Peirce insistait sur ce fait dans un exemple similaire à celui de Borges, exemple que nous avons abordé dans le DEA de Madrid (CP.3.609).

Une carte est régie par le principe d'échelle, non pas tant pour que la carte puisse se déplacer d'un lieu à un autre, mais surtout parce que nous pourrions opérer des transferts à l'intérieur de la carte et entre la carte et le territoire, comme l'a très bien vu Latour. Nous pourrions nous orienter sur la carte comme si nous nous orientions sur le territoire, et vice-versa, ce qui nous permet toujours d'outrepasser les limites. Mais il existe une limite qui ne peut être dépassée, et cette limite est physique. Car il serait stupide de réaliser une carte plus grande que le territoire. La carte, en effet, est un schéma réduit permettant d'établir l'orientation et la disposition des choses pour celui qui la consulte ; c'est-à-dire, la carte établit une relation triadique ; ou encore, c'est la relation triadique (comparer notre définition de carte avec celle de relation triadique donnée par Peirce-CP.2.92).

Cela veut dire que la carte établit une distance ; mais cette distance est négative. Pour pouvoir s'orienter sur la carte, il faut une distance négative, c'est-à-dire, une dette, la possibilité d'échange, la possibilité de transfert. Mauss avait déjà pressenti que la dette était au coeur des relations sociales, et il a expliqué que la nature de cette dette est la possibilité d'échange, mais il n'a pas expliqué la nature profonde de cet échange, il l'a tout simplement assumée. Plutôt que de répondre à cette structure contraignante du don, le sujet éthique doit tenter d'éviter le contredon s'il veut sentir sa liberté : il doit vivre dans le « *long run* », dans le transit, dans le geste qui est celui de tendre une feuille blanche, une nouvelle note.

Si la carte était plus grande que le territoire, la distance ne transcenderait pas, le territoire deviendrait sûrement une carte de sa propre carte : nous devrions alors glisser le doigt sur le territoire pour nous orienter à l'intérieur de la carte. Nous serions alors dans le pur simulacre, dans l'impossibilité du savoir, ou d'un savoir nourri par sa propre spirale épistémologique, par son propre « caractère interne » (CP.6.286), chose que la théorie peircienne n'envisage pas, et que Baudrillard [Baudrillard 1985:10] assume avec des présupposés erronés.

La carte agrandit en rapetissant et le fait à travers un schéma gestaltique, un habitus. Mais imaginons une « *pairedness* » entre la carte et le territoire, chose que Peirce imagine, comme nous l'avons vu, comme hypothèse idéale (CP.3.609).

La carte doit signifier par elle-même, le territoire doit se substituer à la carte et vice-versa, en devenant « un », le Même, en se substituant, en se mimant. Parce qu'autrement, nous devons présupposer une autre carte qui rende cette carte significative, ou un paramètre qui doive rendre significatif un paramètre. De cette façon, l'échelle qui est en dessous ou au-dessus de toute carte n'est pas un langage naturel, même pas arbitraire, mais mimétique (*sign-itself*), pragmatique.

Ce caractère mimétique explique le caractère non conventionnel de tous nos phénomènes, à commencer par la langue : les différences entre les langues, par exemple, ne peuvent être expliquées par l'aspect arbitraire mais par l'entrecroisement de nos pratiques verbales avec les pratiques de vie, avec la forme de vie, comme le dirait Wittgenstein, par « *la living metaboly inferential* », dirait Peirce. C'est pour cela que les peuples sahariens voient et conçoivent plusieurs types de dunes : les travaux de Walter Ong vont dans ce sens.

Nous pouvons être dans un territoire jamais vu. Nous nous y plongeons avec nos schémas pragmatiques : notre action met à la lumière notre manière d'agir sur le monde. C'est pourquoi nos habitus disent plus de nous que n'importe quel fait.

Il existe donc tout d'abord cette praxis qui indique la voie à suivre ; une praxis qui, montrant le chemin, anticipe (*rétrouit*) les signes du monde que nous pourrions trouver. Nous pouvons dire : 'il faut traverser la forêt et trouver ensuite la rivière. Pour ne pas nous perdre, allons toujours vers l'ouest en nous guidant grâce à la trajectoire du soleil'. Nous nous orientons ainsi dans un itinéraire, nous créons un itinéraire qui se superpose au territoire. Ensuite, l'écriture permet de schématiser cette praxis mettant sur les yeux des signes, des graphes, qui nous invitent à comprendre qu'un triangle est une montagne, un cercle un lac, et la direction de notre chemin une flèche rouge, par exemple.

Il est évident que nous utilisons plutôt la carte, ou un itinéraire peut-être instinctif, plutôt que le propre territoire, donc la réalité ; le territoire sauvage non corrompu par la nature possède-t-il quelque importance ? Il est évident que cette question n'a pas d'importance [Castañares 1987], puisqu'il ne s'agit pas d'établir des seuils entre le vrai et le faux, la nature et la culture, mais de comprendre comment ce seuil articule ces éléments, comme le suggère Zalamea : « l'œuvre de Peirce essaie d'établir un aller-retour entre la réalité, les signes avec lesquels nous représentons cette réalité, et les interprétations avec lesquelles nous entrevoyons ces signes ».

Il est vrai que seule cette flèche permet d'imaginer le parcours d'un chemin qui, traversant la forêt, parcourt ces cercles et triangles pour arriver à ce signe bleu qui représente la rivière. Seul l'homme qui est capable de voir le chemin de façon anticipée (rétroduction) dans la flèche, peut, ensuite, le construire matériellement. Cet homme n'est pas seulement capable de traverser des seuils, mais aussi de les édifier, même symboliquement. Il peut établir sur une carte un système de partition du territoire qui établit non seulement spatialement le territoire, mais qui le construit aussi symboliquement, en établissant des divisions telles que privé/public, ou foyer/monde, local/global et même « *glocal* » [Robertson 1999]. En tant que graphiste, l'homme peut tracer l'architecture fondamentale de l'expérience et la rendre visible en répliques matérielles ou symboliques. Le problème surgit quand les philosophies de la performance et de la déconstruction remettent en question ces articulations en considérant qu'elles sont une construction : homme/femme ne seraient que des constructions discursives. Le genre est plus oblique et moins essentiel que l'identité. Or, leur démarche ne peut pas être déconstruite, sinon elle perdrait sa consistance.

Nous pouvons mettre un chien ou une affichette 'danger chien' sur notre porte pour marquer notre propriété privée. Nous agissons sur le monde, « le monde est le produit de notre action mentale et non pas la cause ignorée de celle-ci » (CP.8.15 ; W.2.471). Nous pouvons mettre la photo d'un chien dangereux et avoir un caniche pour protéger la maison. Nous ne faisons que matérialiser l'itinéraire dans l'inscription ou dans nos schémas gestaltiques qui coïncident ensuite, comme le suggérait Peirce.

Le danger n'est pas celui d'assumer les espaces public et privé comme des réalités de notre monde, mais d'identifier dogmatiquement le seuil évitant ainsi toute possibilité d'articulation. Nous pensons que les théories de la déconstruction oublient cet aspect fondamental. Le seuil n'est ni nature ni culture, ni matière ni esprit, ce n'est même pas une déconstruction qui situe le degré zéro dans la contingence des faits : tout est fluide, tout est labile, donc tout peut être déconstruit. Nous ne pouvons pas faire comme Cavicchioli ou Appudarai et substituer à l'espace la spatialité [Cavicchioli 1996:11] ou à

la culture la culturalité [Appadurai 2001:27] en disant que l'expérience serait ainsi plus oblique. Comme le disait Baudrillard, l'aileron d'une voiture ne la fait pas aller plus vite. De cette manière, on occlut aussi le diaphragme qui fait osciller naturellement nos catégories, c'est-à-dire, situant dans le seuil un concept, aussi expérientiel puisse-il être. Nous ne réalisons qu'une démarche théorique :

[La théorie] part d'un signe, d'un objet réel, informé, et elle passe de celui-ci, sa matière, à des interprétants successifs qui incarnent de plus en plus sa forme, avec le désir d'atteindre finalement une perception directe de l'entéléchie (Ms517).

Cette démarche part déjà du signe « informé », matérialisé, c'est-à-dire, d'un concept, et après, de manière toujours contingente, ce signe est introduit dans une démarche logique qui passe par des interprétants successifs. La démarche théorique, en situant le concept dans le seuil, empêche toute possibilité d'articulation. Elle assimile le représentable, la feuille blanche, le seuil avec le représenté, empêchant que l'événement se produise, qui en est réduit au signifié. Le seuil est fixé, la chair du signe est raidie, les interprétants ne peuvent donc qu'incarner la forme du seuil. Ils se trouvent alors coincés puisqu'ils partent déjà d'un concept qui provoque la dualité sujet/objet : un sujet qui désire, depuis son lieu panoptique, trouver la vérité tout simplement à travers la perception directe d'un concept qui reste immobile dans le seuil. Le sujet se situe là et l'objet en face de lui. L'objet peut être regardé depuis plusieurs points de vue, mais il ne peut pas être observé, être vu depuis la totalité de son 'se rendre' réel dans la distance qui instaure le signe, depuis son entourage cinesthésique. Il ne peut pas être vu depuis sa complexité. Il en résulte les « disputes » qui provoquent cette diversité de points de vue, « ce passage à des interprétants successifs qui incarnent de plus en plus sa forme », ce relativisme qui n'est qu'une vision unique à chaque fois que l'on se place devant l'objet, et non pas la diversité des regards, le regard qui scrute les transformations. Peirce veut atteindre la vérité « sans disputes » (CP.4.395) à travers la pratique :

[La pratique], d'un autre côté, part d'un signe qui signifie un caractère dont elle tient une idée et passe de ceci, sa forme, à des interprétants successifs qui réalisent sa matière d'une façon de plus en plus précise, avec l'espoir [et non pas avec le désir] d'être capable de réaliser un effort direct et ainsi produire [et non pas percevoir passivement] l'entéléchie (Ms517).

Dans la pratique, on va de la forme à la matière, c'est-à-dire, de la logique au signe, comme dans l'espace catégorial, qui décrivait un mouvement logique-inférentiel qui faisait émerger les catégories dans leur relationnalité. Les catégories que nous utilisons pour organiser le monde sont conceptuelles. Pour qu'elles perdent ce caractère conceptuel, elles doivent faire marche arrière, se retirer de leur présence, du concept, devenant « teridentité », pures formes logiques-relationnelles ou modus de générer des relations dans tout ambitus ontologique. Et, plus important encore, les catégories doivent s'appliquer matériellement à toute forme de conscience humaine. Les catégories doivent

devenir substance au sens peircien : une feuille blanche qui se caractérise par la possibilité de représentation et non pas par celle d'être représentée.

« De façon de plus en plus précise », c'est-à-dire, cherchant le moment de la *pairedness*, ce moment, comme dit Peirce lui-même,

dans lequel une convention est acceptée entre deux personnes : un graphiste, qui exprime des propositions qui sont en accord avec un système d'expression appelé Graphes Existentiels, et un interprète, qui interprète ces propositions et les accepte sans dispute (CP.4.395).

Nous pouvons connecter aussi cette idée « des interprétants successifs qui réalisent leur matière avec plus de précision » à l'espace catégorial, dont le but était de reconduire les multiples impressions sensibles à l'unité, qui est la vérité sans ambiguïtés, le transit-vérité, dans un mouvement logique à partir duquel émergent les catégories à mesure qu'elles se mettent en relation.

Cette possibilité d'application matérielle n'est pas un « désir », comme cela se produit dans la démarche théorique, mais un espoir, « l'espoir de réaliser un effort direct et ainsi de produire l'entéléchie » (Ms517). C'est l'espoir dans le fait que l'on arrivera à l'entéléchie qui rendra notre quête raisonnable, comme l'a très bien expliqué Nubiola. À partir de là, la vérité peircienne est transit-vérité.

Que signifie effort direct ? Cela signifie que le seuil n'est pas bouché, que l'on permet cette articulation infondée, que nous ne laissons pas le seuil être conceptuellement identifié. Effort direct signifie « exonéré d'une activité interprétative » (Ms141), indépendant de tel ou tel caprice :

Le grand effort du chercheur ne peut être influencé par aucune tradition, aucune autorité ; aucune raison pour supposer que telle ou telle chose devrait supposer la réalité, ni aucun caprice d'aucune sorte. Pour le circonscrire lui-même dans l'honnêteté, il ne faut que l'observation décidée des apparences (CP 1.287).

Et comment est-il possible de pouvoir réaliser cet effort direct ? Partant de l'expérience, qui selon Peirce *est « la seule maîtresse »* (Ms308). Nous ne pouvons pourtant partir ni du concept, ni des catégories, ni du logos. C'est le 'parcourir la distance' qui construit l'expérience de la distance et non pas l'itinéraire ni la mesure du territoire. « Au commencement était l'action », disait Goethe. Comme l'affirme Cheryl Misak, « le premier degré de clarté consiste dans le fait que nous pouvons appliquer les termes des choses à notre expérience » [Misak 2004:117].

III. Les graphos : l'expérience et ses possibles parcours graphiques

Dans un essai appelé *Consciousness*, Peirce aborde les problèmes d'une Philosophie de l'expérience. La logique et la métaphysique trouvent une place secondaire dans cette

nouvelle manière d'aborder sa théorie, depuis la « *living metaboly* », le commerce avec le monde. Le pragmatisme peircien se penche vers l'expérience, et l'aspect herméneutique reste lié à l'expérience :

l'interprétant lui-même est expérience (CP.7.527) ; l'expérience est le cours de la vie. Le monde est conformé par l'expérience (CP.1.426). Qu'est-ce que l'expérience sur laquelle se base la Haute Philosophie ? [...] Dans la Haute Philosophie, l'expérience est l'entier résultat cognitif de la vie, et l'illusion est, tout comme beaucoup d'expériences, une réelle perception (CP.7.527).

Peirce ne s'intéresse plus aux relations entre les signes et le monde, mais il est obsédé par le fait de trouver l'expérience réelle, le visible, le phanéron et son orle d'invisibilité :

Tous les éléments de l'expérience appartiennent à trois classes, lesquelles, depuis que nous les avons définies en termes numériques, peuvent être qualifiées de Catégories Kainopythagorean. Plus précisément, l'expérience est composée par un Premier, les expériences monadiques ou simples. Ses éléments sont si simples qu'ils n'ont pas besoin d'autres facteurs pour se développer. Par un Second : expériences dyadiques ou récurrences, composées de toute expérience directe qui connecte une paire d'objets opposés. Par un Troisième : les expériences triadiques, ou compréhension : toute expérience directe qui relie d'autres expériences possibles (CP.7.528).

Les catégories ne sont plus des modes du signe, mais des éléments d'expérience, pratiques du monde. Et telles expériences se consomment seulement partiellement à l'interne des réponses signiques ; plus souvent, ces expériences créent des univers qui ne semblent même pas envisager la possibilité du renvoi. Peirce se pose cette fois-ci sous l'angle de la philosophie de l'expérience, la problématique qui soutient à notre avis sa pensée : les rapports dialogiques entre *Firstness* et *Thirdness*, *Type* et *Token*, *habit-taking* et *habit-change*, sémiosis infinie et Interprétant Final, continu et discontinu, recto et verso.

L'expérience de la manifestation cosmique a détruit la logique et ses « châteaux dans l'air » (CP.6.286). *Firstness*, *Secondness* et *Thirdness* se remplissent de sens, donc elles n'apparaissent plus interpellées par l'être, mais elles sont compréhensions du monde. Même si, entre les trois modes que l'univers a établis pour se faire comprendre, « l'imputation logique » est préférable :

Pour la philosophie, qui est la science qui définit les observations réalisées par chaque homme chaque jour et à chaque heure, l'expérience ne peut être que le résultat cognitif total de la vie, et elle y inclut des interprétations tout aussi vraies que la question du sens reste au second plan. La question du sens est quelque chose d'hypothétique. Nous ne pouvons jamais saisir la réalité en tant que telle à moins que nous ne nous libérions de toute approche interprétationnelle (CP.7.538).

Peirce nous invite à observer l'expérience concrète de tous les jours, dans ce que notre auteur appelle « état esthétique », qui coïncide selon Adriana Gallego et Jaime Nubiola avec le

Pur Jeu, rêverie ou musement que Peirce recommande pour la méditation religieuse (CP 6.458, 1908). Il s'agit d'un état de pure réceptivité naïve, acritique, de pure contemplation de l'esprit sans considérer si cela est réel ou fiction (CP 5.37, 1903). Tout simplement, il faut ouvrir les yeux et exercer la très bizarre faculté de voir [...] sans aucune interprétation [Gallego ; Nubiola 2009].

Dans cet état esthétique, l'expérience apparaît alors comme un entrecroisement complexe des sentiments, des désirs, des consciences, des oublis. Seulement une toute petite partie de ces expériences réussit à conquérir un nom logique. Ce qui ne débouche pas dans un ordre discursif possède la nature du simple *feeling* : celui-ci se présente comme pure qualité, accompagnée de la simple répétition de son événement (CP.7.530).

Le sens proposé par le *feeling* est donc un Tout, « l'ensemble des expériences de l'être » (CP.7.530), « *totus, teres atque rotundus* » (CP.6.236) (en lui-même lissé et arrondi). Le sens est une *mêmeité* des relations entre le sentiment et le sens. Le feeling, unique, indivisible, *irrélât*, refuse « toute séparation par un contour, par une différence de lieu ou de temps. Ce qui est immédiat à la conscience est ce dont la conscience est faite » (CP.7.540) :

Une qualité est une conscience. Je ne dis pas une conscience éveillée, mais quelque chose de la nature de la conscience. Une conscience endormie, peut-être. Une possibilité ou potentialité est alors une teinte particulière de la conscience (CP.6.221).

Toute qualité d'expérience est vécue dans son intégralité, sans renvois à l'avant ou à l'après, à l'ensemble des autres qualités ou d'autres consciences percevant. Comme l'affirme Douglas Anderson, ces qualités ou *feelings* « sont les Premiers réels sans relation interne ou externe à rien d'autre » [Anderson1987:125].

Le *feeling* ne joue pas à l'élan, au jeu logique du décalage de l'antécédent et du conséquent ; mais le *feeling* reste au milieu, consume sa possibilité dans l'espace de l'instant dans lequel le *feeling* est expérimenté (CP.7.540) ; et ce *feeling* est fait, dit Peirce, des couleurs, des odeurs, des saveurs, c'est-à-dire, des tonalités par lesquelles le *feeling* est inondé (CP.6.197).

Les « *quale* » sont ce qu'ils sont eux-mêmes in se et per se, « sans référence à un autre. Il est absurde de dire qu'un *quale* considéré en lui-même est semblable ou différent d'un autre » (CP.6.224). La caractéristique principale des *quales*, si différents soient-ils, c'est qu'ils ne perdent jamais leur unité » (CP.6.225) ; et telle unité n'est pas produite par les opérations de l'intellect, mais elle a son origine dans l'internalité même de la « *quale-consciousness* » (CP.6.225). Peirce conclut : « dans la mesure où les *feelings* possèdent une continuité, leur nature métaphysique est l'unité » (CP.6.229).

Chaque qualité n'est pas relative. Autrement dit, elle n'a pas besoin de trouver son sens ailleurs qu'en elle-même, dans son caractère continu, c'est-à-dire, dans la totalité de la manifestation de la qualité. Et continuité suppose unité, « la racine de tout être » (CP.1.487). Le *feeling* peut seulement se donner dans l'instant absolu dans lequel « passé et futur sont absolument absents [...] ». Je peux exprimer alors ma vérité en disant : le

maintenant est un et seulement un » (CP.6.231) ; l'autre est néant. L'instant du feeling est parfait, parce qu'il manque de néant. Cela comprend tout et tout en cela est un :

Nous observons que l'idée de qualité est l'idée d'un phénomène ou d'un phénomène partiel considéré comme une monade, sans référence à ses parties ou composants et sans référence à rien d'autre. Nous ne devons pas nous demander si la qualité existe ou si elle est seulement imaginaire, parce que son existence dépend du fait que son sujet ait ou non une place dans le système général de l'univers. À propos d'un élément séparé de tous les autres et n'appartenant pas à un autre monde que lui-même, nous pouvons dire qu'il est simplement potentiel quand nous ne pouvons pas réfléchir à son isolement. Mais nous ne pouvons pas attendre une absence déterminée d'autres choses. Nous devons considérer le 'total' comme une 'unité'. Cet aspect du phénomène peut être appelé monadique. La qualité est ce qui se présente à soi-même dans son aspect monadique (CP.1.424).

Le devenir de la différence se manifeste comme un fait interne par rapport à sa propre unité : « Il est essentiellement solitaire et célibataire, un habitant dans le désert » (CP.6.234).

La perspective de Peirce n'est ni logique, ni sémiotique, mais pragmatique-expérientielle. Dans ses derniers textes, la prévalence de cette dernière perspective est évidente.

Quand je lis un livre de 300 pages, dans l'*exertion* (Ms517) de la lecture je me maintiens toujours dans cet espace idéal ; tournant la page, en réalité je continue dans cet espace de lecture, donc nous tournons les pages comme si nous ne les avions pas tournées. Dans cette praxis habituelle, quasi inconsciente, il n'existe pas de différence entre le geste de tourner les pages et la pensée, il n'existe pas de conscience de ce qui sépare, il n'existe pas de savoir de l'avant et de l'après, mais une continuité. « Le résultat de tout cela est la continuité, régularité, loi, la tendance des événements à acquérir une conduite générale appelée 'habitus' » [Parker 1998:118], dit Parker. Il existe une unité absolue, mêmeité de rapport. Nous embrassons la totalité, mais nous ne pouvons la comprendre. Les actes qui traversent le plus souvent nos journées sont de ce genre, peu logiques, inconscients.

Mais au moment où, à travers une réflexion à distance, nous apercevons les caractères, les *feelings* qui accompagnent ces actes s'organisent immédiatement dans le renvoi signique, en acquérant une place entre les autres *feelings* et en se préparant à d'autres reconnaissances :

et de cette manière, ce même élément logique de l'expérience, le quale-élément, qui apparaît à l'intérieur comme unité, vu depuis l'extérieur apparaît comme variété (CP.6.236).

L'unité du Même devient variété des interprétations, différence des reconnaissances, relation à un œil externe. Vue du dehors, les qualités apparaissent différentes, innombrables, transformables et comparables : « Les unités, chaque '*totus, teres, atque rotundus*' se convertiront en un chaos d'atomes traînant fortuitement » (CP.6.237).

À cause de la nature même du langage, je suis obligé de la ramasser en morceaux [la qualité du feeling, la continuité] pour la décrire. Cela requiert de la réflexion, et celle-ci prend du temps. Mais la conscience du moment, comme elle est le moment lui-même, ne peut être ni reflétée ni cassée en morceaux. Comme elle est le moment lui-même, tous les éléments du feeling restent ensemble, un feeling étant non divisé, sans parts. Ce que j'ai décrit comme étant des éléments du feeling ne font vraiment partie de la sensation que lorsqu'ils sont présents. Ils sont tels qu'ils apparaissent, quand nous nous y reflétons, après qu'ils sont passés (CP.7.540).

Nous pouvons supposer que cette qualité sensible que nous expérimentons à présent, des couleurs, des odeurs, sentiments, amours, souffrances, surprises, sont seulement les débris d'un ancien continuum en ruine, similaire à n'importe quelle colonne qui reste au début ici et là ; colonne qui est toutefois témoin du fait qu'un ancien forum, avec ses églises et temples, avaient formé autrefois un magnifique ensemble (CP.6.197).

Ce magnifique ensemble n'appartient plus à l'expérience concrète. Cela fait toutefois partie des images et de l'imagination de tout *feeling*, de ses souvenirs, de ses désirs, de ses attentes. Attente du néant, comme nous le savons : dans chaque *feeling* singulier nous sentons en effet, sans pouvoir l'exprimer, l'entière trame des relations cosmiques, ce « *magnificent ensemble* » qui nous constitue, mais qui est irrémédiablement dissolu avec l'émergence des premières définitions particulières :

Un feeling reste absolument simple, quel que soit le temps qu'il reste. Car s'il avait des parties, celles-ci seraient quelque chose de différent par rapport à l'ensemble [...]. Par conséquent, l'être du feeling est composé par son caractère relationnel. De cette manière, nous violons la définition du feeling de la même manière que le modus de conscience se trouve entièrement en lui-même et non pas en relation avec l'autre. Bref, un sentiment pur ne peut être qu'une impression totale inanalysable de la conscience. Un tel modus d'être peut être appelé simple être monadique (CP.6.345).

L'être des *feelings* est le néant. Le premier univers d'expérience est en effet composé par « *airy-nothingness* » (CP.6.455) :

Ces néants aériens dans lesquels l'esprit du poète, du mathématicien pur ou d'autres pourrait être logé. Leur même néant aérien, le fait que leur être consiste en la simple capacité d'être pensé, non pas en la capacité d'être pensé effectivement par quelqu'un, préserve leur réalité (CP.6.455).

Leur intime réalité est leur nullité : chaque *firstness* sent la parité de l'être et du néant (CP.1.447).

Le *feeling* n'apparaît à personne, il est la parfaite perméabilité de toutes les membranes, de tous les seuils, il est représenté de manière graphique par la ligne d'identité. Quelle que soit la perspective depuis laquelle on peut observer le *feeling*, il est un signe ; mais un signe iconique, insiste Peirce, une similitude absolue de la rotondité de l'entier (« *totus, teres atque rotundus* »). Et les similitudes s'imposent pour une différence essentielle et pour un désir d'unité : unité avec ce dont on se sent partie et à quoi chaque correspondance fidèle renvoie.

Peirce nous invite à penser aux images, aux images communes. Elles apparaissent tissées par la réalité que ces images représentent, fragments de ce même cosmos qu'elles reproduisent, même si en même temps, elles sont constitutivement différentes et distantes

de tout caractère réel. L'icône possède cette qualité particulière : celle de redoubler l'univers en le rendant présent à lui-même ; la qualité donc de substituer et constituer chaque réalité universelle. De là, Peirce égrène l'anatomie dynamique de la pensée dans les graphies qui sont incisées sur une feuille d'assertion.

IV. Foucault : l'élimination des viscosités par le caractère transitoire et les contaminations des savoirs

Peirce essaie de révéler les lieux constitutifs et les points de fracture à travers lesquels la perspective illusoire d'un ordre universel s'est instaurée, s'est consolidée et a concrètement déterminé l'éclatement d'un monde dans des directions de sens précises. C'est dans le concept d'efficacité de la coupure que Peirce se rapproche de Foucault.

Foucault, dans ses livres complexes *L'archéologie du savoir* et *Les mots et les choses*, affronte cette question. Foucault étudie ces espaces d'identité que la rationalité organise en expulsant de son domaine épistémologique ce qui ne possède aucune relation avec leur champ discursif.

Dans son *Archéologie du savoir*, notre auteur privilégie le plan méthodologique de la recherche. Il suggère de « dé-présentifier » les choses, c'est-à-dire, de montrer le statut évanouissant des objets du savoir. Ceux-ci se constituent et se défont continûment dans la théorie ininterrompue des champs discursifs. Le caractère organique et vital de ces champs fait que leurs objets du savoir possèdent une ontologie incertaine et évanescence. Mais, à nouveau, le fait que les discours se constituent sous le signe de l'« événementialité » n'empêche pas que l'on puisse retracer des règles de formation.

Aucun discours n'est en effet pure agglutination causale des éléments, pure dispersion. Au contraire, tout discours est assujéti à un ensemble d'énoncés qui en définissent ponctuellement le « volume du sens ». Les énoncés ne sont réductibles ni aux signes ni aux signifiés, mais constituent la condition essentielle d'existence des formations discursives puisqu'ils décrivent la carte de leur champ de corrélation externe.

En d'autres mots, un énoncé est l'écart entre ce qu'un système linguistique laisserait apparaître à partir de son lexique et de sa grammaire (le plan logique-inférenciel peircien) et les formations discursives qui, effectivement, sont organiquement vitales (le plan pragmatique). La valeur d'indice de l'énoncé réside dans les interstices entre ces deux champs d'interférence avec la réalité. En vertu de cette relation, l'on comprend aussi que la référence à la virtualité du langage ne concerne pas un champ transcendantal, mais un niveau historique-pratique qui détermine les processus de « raréfaction » qui régulent l'exercice de la fonction énonciative.

Pour traduire la pensée de Foucault en des termes plus simples : si c'est à l'intérieur de la relation énonciative que l'on peut cueillir le rapport entre une phrase et son sens, cela se fait toujours dans une dimension historique, qui doit donc être étudiée dans son ensemble, dans son aspect le plus général, là où réside l'épaisseur de « décibilité » des énoncés. Tout énoncé se lie à une archive qui est la loi de ce qui peut être dit, le système qui gouverne les apparitions des énoncés comme avènements singuliers [Foucault 1969:173].

Pour Foucault, l'archive est une autre façon de désigner un a priori empirique qui ne se situe pas comme condition de validité, ce qui ferait par contre un a priori formel, mais comme condition de réalité.

En effet, l'archive aprioristique, à sa façon, nécessite du sens en tant que lieu historique préconstitué. Cela signifie que l'archive établit des lois de conformité pour que les énoncés soient formulables. Mais cela veut aussi dire qu'il existe de toute manière une réserve de sens historiquement repérable, sur la base de quoi les discours des parlants s'échangent et même se renouvellent. L'archive est dans ce sens le succédané de la *firstness* peircienne : si elle est stable, c'est parce que l'archive est historiquement dense ; par conséquent, non pas pour des raisons de forme, mais pour des raisons de fait, pour des raisons pragmatiques.

L'archive montre comment la coupure possède une origine (*arkhê*) double (CP.2.84), possède donc de l'efficacité. Mais l'archive, '*arkê*', a également une autre acception étymologique, « commande » (*arkhên*), comme disait Zalamea. De cette manière, Foucault indique parmi les tâches d'une archéologie celles de définir les formes de l'appropriation, c'est-à-dire, les modes avec lesquels les individus ont accès aux discours et au modus dans lequel fonctionne le rapport entre celui qui détient le discours et celui qui le reçoit, qu'il s'agisse des individus, des classes ou des nations.

La manière dont Foucault, dans son *Archéologie du savoir*, utilise les termes et métaphores spatiales, comme seuils ou déplacements, est intéressante. D'après moi, Foucault veut substituer à l'idée de temporalité continue et linéaire de la conscience individuelle le terrain vague des rencontres, pour cueillir les points dans lesquels les discours se transforment à travers et à partir des rapports du pouvoir, se trouvant ainsi incroyablement en syntonie avec Peirce.

Aussi bien pour Peirce que pour Foucault, il ne s'agit pas de refuser l'origine ou le pouvoir. Peirce ne refuse pas la coupure, mais il s'enfonce encore plus dans la coupure, pour éviter le raidissement du lieu de transit, de la chair du signe. Ainsi, Peirce expose la coupure au sens de sa provenance et de l'efficacité de sa consistance.

Il ne s'agit ni de nier la coupure ni de déconstruire le pouvoir pour faire un monde nouveau : l'absence de pouvoir est aussi un pouvoir, déconstruire suppose aussi l'existence d'un lieu autoréflexif qui, ontologiquement, ne peut pas être déconstruit. Beaucoup ont critiqué Foucault précisément parce qu'il côtoie le pouvoir sans réellement le déconstruire, surtout les féministes, comme le démontre François Cusset [Cusset 2003]. Une critique paradigmatique de ce type d'apport intellectuel est celle réalisée par M. Walzer, qui disait de Foucault qu'il secouait « les barres de la cage » [Walzer 1990:265] sans indiquer de voie de sortie.

Qu'est-ce que Walzer veut que Foucault fasse ? Est-ce que Walzer a amélioré la société plus que Foucault ? J'en doute. Les théories de Foucault et de Peirce peuvent être mises en question, mais pas leur bien-fondé. Parce qu'ils savent que ça ne sert à rien de réaliser une coupure plus profonde. Il faut toutefois éviter que la membrane se ferme au transit. La profondeur se glisse irrémédiablement à la surface, « reste dans l'aire externe à la coupure » (Ms490). Foucault dit que tout pouvoir crée des frictions, produit des résistances et que ces nombreux points de résistance qui parcourent les sociétés sont irréductibles. Des points de saillies pour la prise exécutée par le pouvoir, mais aussi points d'appui précaires qui, étant à peine mus, peuvent déterminer une série de bouleversements en chaîne et un nouvel arrangement général avec de nouvelles positions et de nouveaux équilibres, jusqu'alors en état de latence.

Mais, de quelle façon, opérant en direction de la vérité, une archéologie peut-elle modifier ces cartes des rapports du pouvoir ? Clairement, seulement si l'on accepte de se mesurer à la profonde interrelation existant entre pouvoir et vérité. Seulement si nous nous efforçons de comprendre que la question centrale n'est pas d'élaborer une sorte de grand refus, de déconstruction systématique du pouvoir, mais de faire sauter cet ensemble ramifié de microconnexions. Celles-ci sont soutenues par des dispositifs capables d'implémenter des milliers de formes différenciées de contrôle qui coupent de manière transversale les champs du savoir et des disciplines. Ces dispositifs assurent alors les équilibres, en assignant ces équilibres à une hégémonie quelconque actuellement plus robuste, « *bedrock* ». Ces équilibres ont, dans la production de la vérité, un engagement tactique fondamental.

L'élaboration d'une généalogie suppose de laisser transpirer dans les effets de vérité les instruments de luttes possibles, dans les stratus de la réalité les lignes de force et les points de fracture possible, les sentiers tracés et ses possibles bifurcations. Il s'agit d'engager une lutte qui commence, non pas par un sujet autoréflexif qui analyse la société dans sa position de force par le partage dissymétrique des connaissances, mais par l'autoproduction elle-même, avec le faire de soi-même un pli autonome de la chair du

signe, de faire de nous-mêmes un « *quasi-mind* » exposé à l'efficacité de la coupure, du transit, à la parole dialogique, pour finir par mettre en discussion toutes les liaisons naturelles entre les savoirs. Ou, comme dirait Peirce, être un interprétant dans le *long run* de la pensée, ce qui est notre troisième critère éthique.

Foucault propose d'exhumer toutes les viscosités latentes qui demeurent dans le circuit de production, d'authentification et de diffusion du savoir. Peirce, à travers le *scribing*, laisse transpirer la membrane, la chair du signe pour l'ouvrir à la coupure des nouvelles figures de sens. Peirce et Foucault veulent ainsi éviter que des individus, sous l'alibi des méthodes dont l'ensemble des protocoles cache une démarche inductive, puissent avoir l'illusion empiriste d'arriver à la réalité.

Pour éviter cela, ils coïncident sur l'idée qu'il faut combattre l'ennemi avec ses armes et que si cela mystifie et élabore encore des constructions comme objectivités et des visions particulières comme lois générales, il faut suivre cet ennemi sur le terrain de ses fictions :

Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais écrit rien que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, « fabrique » quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne ». On « fictionne » de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on « fictionne » une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique [Foucault 1977].

L'attitude qui inspire cette modalité fictionnelle de la pensée est la critique. Celle-ci est considérée comme le lieu où se résume tout refus d'évidence et de savoir reçu et où s'exerce un acte continu de discernement (*krinein*) que nous révèle la trame polymorphique pour laquelle nous sommes constitués. Dans cette trame, se met à la lumière l'anatomie (au sens étymologique) d'une vérité qui résulte d'un jeu éternellement recommençant entre nécessité et liberté. La question critique, c'est-à-dire, éthique, consiste à transformer la limitation nécessaire en un dépassement possible. Nous pensons que ceci est la base du principe faillibiliste peircien.

Il ne s'agit pas d'alimenter les contrapositions interne et externe, « *mind and matter* ». Le travail généalogique de Peirce et Foucault vise à analyser comment telles contrapositions ont pu surgir et s'instaurer dans l'histoire de la pensée et dans les pratiques de vie de l'homme rationnel. Peirce, de manière théorique, et Foucault, établissant des parcours historiques dans les concepts de folie, sexualité ou punition, ne font que suivre le parcours en marche arrière pour démasquer les catégories des corps, esprit, intérieur, extérieur, etc. Ce que font nos deux auteurs, c'est traverser ces contrapositions pour rejoindre enfin une redéfinition des extrêmes entre lesquelles ces contrapositions opèrent et s'articulent. Ils ne se limitent pas pourtant à déconstruire des

concepts, comme le fait une partie des courants déconstructivistes. Or, la déconstruction ne déconstruit jamais la déconstruction, parce que l'affaire finirait. Le *scribing* est la lutte contre la transparence du signe, contre l'insignifiance de la trace, contre l'indifférence de l'interprétant. Tout signe y éclate comme densité synchrétique, dans laquelle se montrent (phanéron) la trace et en même temps l'effacement de la coupure (règle de création et destruction des aires). Le *scribing* est une écriture en action, qui incise le Grapho, le blesse. Il exerce une violence car il rend opaque le corps de l'incision et le retient sur le point de son effondrement comme résidu et écart du discours, c'est-à-dire, sur le point du passage silencieux du sens.

Cela ne signifie pas que le *scribing* refuse les signifiés, le plein ; dans le *scribing* la structure des signifiés constitués est plutôt forcée violemment, afin de réactiver le caractère dynamique et d'ainsi les ré-ouvrir à la mémoire du transit, de la vraie continuité, qui se reproduit dans les signifiés.

Comme le démontre Clarisse Herrenschmidt [Herrenschmidt 2007], dans son intéressante reconstruction archéologique et technique de l'écriture qui part de l'Iran Élamite pour arriver au code binaire informatique, c'est l'écriture alphabétique qui accomplit le saut abstraktif, pour lequel aux signes indifférents correspondent des signes universels. Peirce opte pour une écriture non alphabétique, en forçant ainsi la structure signique du renvoi entre signe et signifié, en direction de ce « *Moving Picture* » que Peirce avait établi comme trait fondamental du Grapho.

Si notre écriture éduque à une lecture en transparence du concept universel, les signes d'une écriture purement rythmique résistent à une pure consommation conceptuelle. Les signes imposent un exercice de lecture posturale, de lecture opératoire, de lecture plastique qui interpelle le lecteur comme auteur d'une décision (comme chez Bakhtine). Dans la coupure appliquée sur les graphos, le rythme de l'incision se renouvelle et s'incarne dans l'origine comme mouvement d'émergence du sens. Le sujet éthique est la praxis d'autoreconnaissance du propre sujet dans ses pratiques constitutives, tel que le propose Foucault.

V. L'autopsie et l'anatomie dansante

Un grapho n'est pas un corps graphique mort sur lequel on applique une autopsie. Ce procédé suppose un démembrement complexe du grapho en tant que système de différences fonctionnelles à travers lesquelles se constituent et se fixent les pôles. Une autopsie implique la dissection du corps graphique qui a été raidi par les cartes définitoires des fonctions établies par l'ordre logique. Un grapho doit être pourtant une « *Moving Picture* » qui se caractérise par sa disponibilité à un démembrement toujours

réitéré, puisque c'est dans ce démembrement que le grapho vit en se régénérant toujours. Le démembrement mis en œuvre sur le corps graphique n'est jamais une dernière fois, une ligne, une coupure qui nous fera comprendre pour toujours un raisonnement posé dans une prémisses ; ce démembrement n'est jamais une autopsie des coupures pénétrantes qui cassera la continuité du corps graphique, mais c'est une irradiation pluri-orientée qui traverse et parcourt une possibilité jamais accomplie.

Que la possibilité ne soit jamais accomplie ne signifie pas que l'organisation de la pensée mise en acte par le corps graphique soit restituée au pur chaos, au libre arbitre. Il ne s'agit pas de détruire les cartes, les parcours, pour en imposer d'autres, mais il faut dégondrer la fixité de notre regard panoptique qui met une chose (photographie) devant un signe (icône) pour quelqu'un, sans renoncer à la possibilité des organisations ultérieures. La déconstruction et les Études Culturelles pratiquent en général une sémiotique hors de la chair du signe, car elles identifient en avant le seuil, évitant ainsi l'oscillation, l'anatomie dansante qui caractérise en premier lieu les graphos.

La connaissance ne s'obtient pas en fixant les pôles, mais en leur restituant leur rythme séparant-unifiant,

à travers des coupures et transports d'information (obstructions et transits) [...]. Les traces |mark| qui se déposent sur la feuille d'assertion permettent que l'information évolue de l'indéterminé au déterminé grâce à l'incorporation technique d'un langage formel, de règles et d'axiomes [Zalamea 2010:26].

Zalamea remarque très bien la manière dont les graphos sont aussi régis aussi par des règles de construction, qui visent à restituer le grapho à sa rythmicité oscillatoire endogène ; ainsi, « chaque transformation élémentaire est soit une insertion, soit une exclusion » (Ms490), et Peirce établit trois règles à l'heure de manipuler les graphos, comme nous l'avons vu (Ms490).

La question fondamentale est encore le seuil du passage entre le recto et le verso sur ce point qui est « un négatif non développé ». Peirce propose un système de transits qui détruit et en même temps reconstitue la chair du signe, laquelle doit être traversée et retraversée, en restituant au recto et au verso leur réciprocité, en empêchant que leur consistance soit séparée.

VI. Une anatomie vivante et son sens : l'interprétant logique final

Peirce arrive à l'idée d'une anatomie du corps graphique en tant qu'*anatomé*, '*ανατομή*', c'est-à-dire, un corps en tant qu'incision, coupure (*τομή*), dissection de « la chair du signe ». Peirce dit des graphes que « ce sont la physiologie du raisonnement

déductif » (Ms500), c'est-à-dire, l'anatomie de notre pensée. Peirce voulait peut-être restituer à notre pensée cette anatomie du signe originaire, cette nature endogène du rythme herméneutique qui est le cœur de la sémosis. Le grapho est une écriture qui refuse toute tentative de réduction de l'idée de corps graphique comme étant analysable et recomposable sur la base d'une carte des fonctions ou sur la base de son historicité naturelle et de sa contingence. Les graphos en tant qu'anatomie, c'est-à-dire, corps incisé, refusent toute perspective de renvoi biunivoque entre signe et signifié.

Approfondissant encore l'étymologie du mot anatomie, l'incision ne renvoie pas seulement à une simple coupure faite par hasard. Il est évident que même la coupure d'un enfant sur une feuille n'est pas orientée par le pur chaos, mais par un sens profondément pragmatique, phanéroscopique : celui de la perception d'un support pour représenter. L'anatomie des graphos se réfère donc à une coupure (tomé-τομή) orientée vers le haut (*anà-ava*), ou encore mieux, vers l'outre. C'est pourquoi le sens pragmatique est téléologique, car la coupure est orientée vers une fin (*telos*), un outre, c'est-à-dire, vers un interprétant logique final.

Celui-ci n'est pas un sens de la sémosis, de la coupure, mais l'orientation de celle-ci. En effet, la sémosis se donne toujours en corrélation avec un chaos non orienté ni orientable. La coupure sur le corps graphique n'est jamais une téléologie prédéterminée, mais une vraie téléologie, un tendre vers l'outre ; de cette manière, son '*telos*' n'est jamais extrinsèque à la coupure, de la même manière que l'interprétant logique final n'est pas une figure qui est au bout de la sémosis pour lui donner du sens, mais c'est plutôt son corrélat d'outrance, le verso.

Expliquons cette mécanique avec la logique des trois règles principales d'application sur la feuille phénique.

Une abduction sans une rétroduction est impossible, de même qu'une itération sans une dés-itération, un rélat sans un corrélat. Chaque catastrophe de sens qui se produit à l'interne du *scribing* implique une anatomie, une coupure orientée pragmatiquement, donc téléologiquement, vers l'outre. Toute coupure s'effondre donc dans le chaos des possibles, représenté dans les graphos par le verso, « là où l'on peut insérer toute sorte de graphos, connectés entre eux par des lignes d'identité » (Ms490), par des connexions *transuasives*.

Ces connexions *transuasives* sont celles qui possèdent une efficience logique, et non pas ce qui apparaît dans le recto du grapho, puisque « toute occurrence de grapho, totale ou partielle, cueillie dans le recto peut être effacée » (Ms490). Elles sont logiques car elles sont vagues, « les événements sont uniformes par pur cas » (Ms462), par

conséquent, sur le plan pragmatique, recto et verso sont rigoureusement simultanés. Quand l'enfant se met devant la feuille, quand le musicien joue de la basse, ils montrent dans la ponctualité du geste la règle, comme le joueur de tennis qui frappe une balle [Wittgenstein 2010: 89, §68]. Il sait que pour que l'action soit valide, il doit passer le filet et rentrer sur le terrain, mais au moment de la frappe, il n'existe pas d'interprétations, mais un acte, un use, comme dit Wittgenstein, dans lequel il n'interprète pas, il essaie seulement de lancer la balle.

Ils ne commencent pas à jouer, à inscrire sur la feuille, à passer le filet ; ils laissent la règle être, telle qu'elle est, néant, quelque chose qui n'est pas orienté vers un objet, mais vers une ouverture, qui dans le plan logique-inférentiel n'est que la succession rythmique d'un ordre pour un chaos et d'un chaos pour un ordre.

Situant seulement nos parcours de raisonnement, la coupure dans cette polyphonie dialogique, dans cette oscillation, dans cette charnière entre le recto et le verso, notre pensée pourrait se montrer avec toute sa richesse. Car si l'anatomie, la coupure vers cet outre, vers le verso, est organisation et ordre, le démembrement du corps graphique est le trait essentiel du chaos, connecté au rythme d'une « *Moving Picture* ». C'est-à-dire, il n'existe pas un ordre qui ne soit pas un chaos, il n'existe pas une organisation graphique qui ne se connecte, en modus « particulier » (Peirce dit '*peculiar*'), à un démembrement du corps graphique.

Dans cette perspective, nous pouvons comprendre cette union entre grapho et pensée, qui opère à un niveau plus essentiel que cette union instituée entre pensée et réalité, en vertu de laquelle nous fixons des relations univoques (et non pas rythmiques) entre les signes et les choses. C'est seulement lorsque la pensée se décroche du parcours rythmique du *scribing*, hors la chair du signe, qu'elle s'assoit sur des bases, qu'elle devient une pensée ultime, incapable de réactiver le démembrement, la mise en question du propre parcours logique, cette coupure vers le verso, l'anastrophe de cette catastrophe. Hors de la chair du signe, se produit cette anatomie sclérotique du vrai, ces coupures qui établissent des rapports univoques avec la réalité, pour lesquels ni la marche arrière (rétroduction) ni toute forme d'oscillation ne sont possibles.

Si toute interprétation s'attache à la chair du signe et repose sur la nature endogène du rythme herméneutique qui est le cœur de la sémiotique, alors cette chair ne sépare rien, ne renferme rien, mais elle suppose le démembrement et la recombinaison d'une membrane en tant que consistance ou résistance d'un « être entre ». Celui-ci détermine la production rythmique d'un réel dans la partialité fondamentale des coupures perspectives à l'intérieur du *scribing*. Cela implique que la chair soit élastique, c'est-à-dire, que celle-ci soit le

« point-pli élastique ou plastique » de Deleuze, qui est « celui qui parcourt l'inflexion ou le point d'inflexion lui-même : ce n'est ni un atome ni un point cartésien » [Deleuze 1988:32]. De cette manière, la chair du signe doit être disposée à un effondrement systématique. Dans chaque effondrement, elle se reproduit, et elle se rend disponible à des inclinations séparant/unifiant infinies. Le processus génératif du sujet symbolique devrait alors se situer au point le plus élastique de la chair du signe, sur le contour de la parole-seuil disait Bakhtine, au point-pli : c'était la condition nécessaire pour que le nouveau sujet puisse coïncider avec la nature rythmique du réel, évitant ainsi la dualité observateur panoptique/chose observée.

Cette nature rythmique est *secondness*, qui caractérise la scansion du chaos en sens et le rejet de tout sens (parcellisé dans ses signes, dans ses représentations) en chaos : rythme originaire qui restitue toute représentation de l'origine à sa nature du double et qui faisait de l'origine elle-même la répétition d'une anastrophe : c'est-à-dire, une origine qui tourne en arrière comme une « clé dans la serrure ». L'origine a donc une structure abductive. De là, l'éthique est la voie permettant d'atteindre la fin logique, et non pas le contraire, comme nous l'avons vu lorsque nous avons analysé les sciences normatives.

Le « *Moving Picture* », l'organisation abductive/retroductive du *scribing* implique une réactivation particulière de la capacité de démembrement et la ré-compréhension de la coïncidence de tel démembrement avec la possibilité d'une anatomie, 'd'une coupure orientée outre', vers le verso. Voici le sens profondément éthique du pragmatisme dans les graphos.

Le sujet éthique doit être capable d'habiter cette membrane, la chair du signe, le seuil, et sa liberté dépend du fait que cette chair absorbe le sens de la périphérie de la coupure au cœur du graphe, au verso. Étant en relation au transit du réel dans ses irréalités spécifiques, c'est-à-dire, dans ses représentations sensées, le sujet aurait pu reconnaître son propre fondement et sa subjection constitutive au *scribing* et s'appliquer avec violence à son impermanence constitutive permanente. Mais il existe quelque chose qui évite l'éthicité du sujet, son geste de 'tendre le « *blank* » de la feuille' : la tentation du nihilisme, ce qui nous fait reformuler et repenser la position privilégiée de la potentialité sur l'acte chez Peirce (et vice-versa, la préférence chez Aristote de l'acte sur la puissance).

Le problème, en résumé, est d'atteindre cette ré-compréhension sans retomber dans la superstition d'une transcendance qui juge. Le nihilisme habite structurellement le *scribing* en tant qu'action pour toujours abîmée dans l'émergence d'une représentation sensée. Ce niveau préverbal est celui dont parlait Sara Barrena [Barrena 2007:129]. Si, en effet, nous

renonçons à la nature dynamique qui caractérise la constitution du plan pragmatique et si les pôles se raidissent dans une univocité abstraite, alors on ne peut plus assigner la réalité à une duplicité de plans : le plan logique-inférentiel, celui des représentations en tant que monde de la copie et le plan pragmatique, celui de l'action comme monde de l'originel. Dans ce cas, toute réalité, en tant qu'effet d'une coupure orientant le chaos, se donne comme représentation et l'action s'abîme comme l'irréalité spécifique de la réalité qui émerge.

VII. Le faillibilisme et l'éthique épicurienne : ne pas attendre une réponse

Ce n'est pas le signifié, dans sa prétention de saisir le sens et de le posséder, qui surveille le transit imparable de la beauté de la vie. Alice est dans une barque et elle décide de lever les rames, la barque est donc à la dérive puis s'échoue sur un banc de joncs. Alice ne pense qu'à cueillir les joncs dans leur beauté et leur fraîcheur en oubliant qu'elle se trouve dans une situation dangereuse (dans la situation des sémioticiens de la sémiosis infinie). Dans son élan pour les cueillir, il y en a toujours un plus beau qui subsiste, car il se trouve toujours un peu plus loin (comme ce qui arrive à Derrida avec les signifiés différés). Les joncs qui passent par la main d'Alice et le bouquet que celle-ci compose comme un trésor se flétrissent en perdant leur beauté et leur fragrance (« *smell* »).

Nous pouvons déduire de cet épisode d'*Alice au pays des Merveilles* que la sédimentation dans une unité de mesure du monde (la carte, par exemple) ne peut pas contenir la beauté des choses. C'est l'événement du signifié, le monde comme pur transit du néant, c'est-à-dire, la « transuasion », la « teridentité », la « véritable continuité », qui contient la beauté dans sa fuite constante. Les joncs flétrissent au moment où ils sont cueillis. La beauté est un chemin et non pas une arrivée ; celle-ci se situe encore au-delà du seuil du signifié : la beauté est le seuil lui-même, son caractère « endoporeutic » (CP.4.561), c'est-à-dire, sa capacité d'irrigation, son caractère général (CP.4.368), comme dans le cas du calcul booléen (CP.3.45).

L'exercice éthique du sujet requiert de refuser telle recherche superstitieuse et d'exercer dans ses propres postures, surtout cognitives, un forçement sur la chair rigide, en la ré-ouvrant au rythme de sa séparation unifiant. Il faut irriguer la chair du signe et non pas la raidir ; c'est pourquoi nous ne devons pas partir « du signe informé » (Ms517), matérialisé, c'est-à-dire, d'un concept. Nous ne devons pas alors situer le concept dans le seuil en occluant ainsi l'articulation infondée, comme le prétend la démarche théorique. Il faut pourtant mettre en pratique le signe.

La tentation du nihilisme est en effet de raidir ce seuil, cette chair du signe, de la rendre impraticable ou, en d'autres mots, de consigner le sens de ce qu'est une métaphysique du fondement unitaire. Nous entendons les essais anticartésiens dans ce sens : non pas tant réductionnistes, pour ensuite dire que le triangle peircien, que Peirce n'a jamais conçu, est plus dynamique. La tentation de l'unité est de raidir la membrane dans une orientation non plus orientable, et donc non plus disposée à une anatomie, à une coupure orientée vers l'outre. Si nous raidissons la membrane, celle-ci s'établira donc comme origine de tous les originels inatteignables et comme garantie d'une connexion (autrement inexplicable) entre l'originel et la copie, entre les mots et les choses. Et c'est dans cette même superstition de l'origine unitaire, dans ce « *bedrock* », que Peirce voulait chercher cette dualité non résolue, sinon en s'appuyant sur le mythe d'origine.

Nous pensons, comme Zalamea, que Peirce se centre sur une étude des transits qui articulent toute expérience logique. Or, il est impossible de saisir ces transits de manière logique, de là que la *Thirdness* ne peut pas amoindrir le « processus vivant », elle ne peut pas le régler. Alice, comme l'enfant qui découvre que le chauffage est chaud, apprend avec violence que la beauté et la fraîcheur des joncs s'évanouissent dans ses mains, car leur essence réside dans le 'chemin vers les joncs'. Cette violence est pourtant le principe du *scribing*, le trait fondamental du principe d'effondrement de la membrane. Ce principe est celui de la coupure perspectiviste, de l'éliision qui permet l'émergence d'une réalité, c'est le modus spécifique dans lequel advient l'anastrophe.

Nous savons que même l'improvisation de jazz la plus extrême suit un parcours, si expérientiel et oblique soit-il. Nous ne pouvons pas mettre en valeur l'improvisation parce qu'elle est une improvisation. Ce faisant, nous chosifions le transit dans une catégorie que nous utilisons ensuite pour classifier les personnes dans cette catégorie ou une autre.

Suivant ce parcours, qui est le parcours de Tiercelin et de tous ceux qui assument le modèle de dégénérescence de la sémiosis, selon lequel on part de la *firstness* pour arriver à la *thirdness*, nous nous trouverons dans le jeu des poupées russes. Il faut donc s'adjoindre à ce transit, faire du transit un modus de vie et non pas pleurer lorsque les joncs se fanent dans la main (de la même manière que l'enfant pleure quand il découvre que le chauffage est chaud), ou faire de cela une méthode (comme Derrida).

Mais comment est-ce possible ? Comment ne pas voir que le geste du musicien de jazz, dans son caractère transitoire constitutif, est à son tour une allusion éthique au sens de la musique ? Il ne s'agit pas de mettre en valeur le degré de performance artistique des musiciens. Ils peuvent être plus ou moins bons, ce qui dépend de leur parcours

académique, de leur talent naturel, d'un cadeau à un moment juste de leur vie ; et comme dirait Tiercelin, ainsi de suite, à l'infini. Nous ne devons pas repérer toutes les connexions, une par une, c'est-à-dire, nous ne devons pas nous centrer sur le recto, sur la sémiosis infinie. Nous devons voir toutefois dans cette pratique une occasion éthique pour un retour des itinéraires que nos corps fréquentent automatiquement, de nos cartes expérientielles avec lesquelles nous nous disposons à agir (*habitus*) dans le monde, en direction de cet événement qui nous assujettit à ces pratiques.

Mais nous n'allons pas faire ici un manuel d'auto-assistance. S'adjoindre à ce caractère constitutif transitoire, notre capacité à nous exposer aux possibilités inépuisables de l'événement, ne suppose pas d'élaborer un manuel des bonnes pratiques, de présenter des principes éthiques, mais de pratiquer une éthique à l'inverse. Non pas d'éviter l'erreur, mais d'aider l'être constitutif en erreur, comme l'a très bien compris Alice. L'éthique épicurienne nous semble être un bon angle d'attaque pour aborder le faillibilisme. Peirce était un chercheur passionné de l'école épicurienne.

Le *scribing* ne veut pas détruire, déconstruire nos présupposés, ne veut pas, par exemple, déconstruire l'espace public Bourgeois, blanc, mâle. Parce que ce faisant, nous voulons abolir une éthique pour en imposer une autre, dont je ne doute pas qu'elle soit mieux. Il faut comprendre que je ne critique pas le fait que, par exemple, la femme puisse avoir plus d'espace dans la société, ou que toute personne, de n'importe quelle race ou condition sociale, puisse transiter dans l'espace public et avoir les mêmes chances que les autres. Peirce propose un travail généalogique : il ne lance pas de slogans faciles. Nous voulons que les Études Culturelles ne se limitent pas à déconstruire. Elles déconstruisent toutes les catégories et lieux communs sauf le lieu confortable dans lequel elles déconstruisent : le lieu de l'autoréflexivité.

Si le *scribing* veut assumer l'être en erreur de toute pratique, à commencer par la propre dynamique praxiologique, ce n'est pas pour corriger l'erreur, pour déconstruire des seuils. Il ne faut déconstruire ni la *blanchité* comme stratégie discursive, ni la *chauveté*, ni la *faimeté*.

En déconstruisant, en éliminant des seuils, la difficulté est contournée, mais pas résolue. Car la profondeur se glisse à la surface, dans les grapho de la teridentité : la vérité se glisse sur nos cartes, demeure sur l'aire extérieure de la coupure, disait Peirce, si précaires et provisoires soient-elles. La solution n'est pas d'abattre des barrières, parce qu'abattre une barrière suppose en bâtir d'autres. La discussion ne réside pas dans le fait de savoir si une barrière est mieux qu'une autre. Mais ce que nous voulons démontrer, c'est que l'autoréflexivité doit être cet exercice qui induit le sujet à accepter ses propres

erreurs et non pas à se remplir d'utopie ; ainsi, nous éviterons la faiblesse des Études Culturelles, qui conçoivent, en général, un individu créatif capable de faire sauter toutes les ramifications du pouvoir en les questionnant.

C'est ce qu'explique d'une manière très subtile Peirce dans son essai *Questions concerning certain faculties claimed for man* (1868). Il situe l'erreur comme une occasion éthique, ce qui me semble tout à fait passionnant.

Peirce dit des choses intéressantes que Rosa M. Calcaterra commente très bien, comme le fait que :

l'expérience sensorielle n'est pas principalement vécue comme expérience interne, mais [on la vit] avant tout comme attestation du rapport effectuel entre les objets et leur propriété [Calcaterra 2003:50].

Mais cette externalisme ne peut être réduit à l'intersubjectivité, comme le fait cette auteure, vision plus proche de celle de G.H. Mead ou de James. Référons-nous aux textes peirciens pour trouver des idées puissantes :

Nous savons que, lorsqu'un enfant écoute un son, il ne pense pas à lui-même qui écoute, mais à la campagne ou à celui qui émet le son. Qu'arrive-t-il quand il veut bouger une table ? Pense-t-il à lui-même qui veut la déplacer ou seulement à la table qui peut être déplacée ? Il a certainement cette dernière pensée. Le fait qu'il a dans la tête la première pensée reste une supposition arbitraire ou sans base. Nous savons qu'il n'existe pas d'autoconscience intuitive. Il n'existe aucune raison de penser que l'enfant est conscient de sa condition particulière. L'enfant, toutefois, découvrira bientôt à travers l'observation que les choses qui se présentent comme changeables tendent à se soumettre effectivement au changement après le contact avec un corps si spécial et important qui s'appelle Willy ou Johnny. Telle considération rend ce corps encore plus important et central, au moment où il établit une connexion entre la tendance d'une chose à être changée et la tendance de ce corps à la toucher avant même que cette chose-là soit changée (CP.5.230-231).

Mais l'on peut aussi vivre cette expérience comme rapport de propriété des objets et de son propre corps ; par exemple, quand la propriété du mouvement que l'enfant ressent en tant qu'appartenant à un certain objet sera rapportée à la capacité d'interférer physiquement avec celui-ci, et non pas « renvoyée à quelque chose d'interne, comme la propre volonté de le déplacer ». Toute expérience est relationnelle, ne se donne jamais pure mais est le fruit d'une connexion continue. Ainsi, comme nous le verrons, le mot 'pluie' n'est pas directement connecté à la chose 'pluie', mais c'est la préparation d'un espace anastrophique pour que surgisse la catastrophe du sens.

Un enfant entend quelqu'un autour de lui dire que le chauffage est chaud. - Ce n'est pas vrai !, affirme l'enfant. En effet, le corps central qui parle à l'enfant n'a pas touché le chauffage, et seulement ce que l'on touche pourrait être chaud ou froid. Alors, l'enfant le touche et découvre que le témoignage est douloureusement confirmé. Ainsi, l'enfant devient conscient de l'ignorance, et ainsi, il est nécessaire de supposer un « je » [self] dans lequel l'ignorance peut être inhérente. De cette manière, le témoignage comporte la première lueur de l'autoconscience (CP.5.233).

Puisque toute pratique est l'expérience de la distance, nous pouvons être en erreur parce que nous voulons combler de manière absurde une distance insurmontable, ou parce

que, surmontant la distance, nous nous rendons compte que le point d'arrivée ne correspond pas à nos intentions ; ou parce que l'arrivée révèle précisément le fait que nos intentions n'étaient pas si claires pour nous, de sorte que nos intentions visaient autre chose que ce qui à la fin est arrivé, ou encore parce que, comme le dit Nubiola : « Notre activité de recherche se met en œuvre parce que nous découvrons que nous avons une expectative erronée dont nous n'étions même pas conscients » [Nubiola 2001]. Ces expériences apprennent à l'enfant, non pas à abolir la distance, mais à s'y situer d'une autre façon, puisqu'il s'agit d'apprendre de l'erreur, ou encore mieux, de l'assumer, et non pas de faire de l'erreur une tragédie.

De cette manière, il adjoint à la conception de l'apparence comme réalisation d'un fait la conception de celle-ci comme quelque chose de privé et de valide seulement pour un corps. Bref, l'erreur apparaît, et cela ne peut être expliqué qu'en admettant un « je » qui soit faillible (CP.5.234).

Plus que la valeur intersubjective de nos expériences, que Calcaterra souligne, nous pensons qu'au fond de cet essai se développe un système de pensée éthique avec d'irrésistibles traces épicuriennes. Il est évident que nos expériences étaient intersubjectives, mais nous ne pensons pas que ce soit l'intersubjectivité qui oriente l'enfant « à distinguer les faits de l'apparence » [Calcaterra 2003:50], mais le côtoiement continu de l'expérience de la distance, de l'erreur.

Ce qui dérive de l'expérience réitérée de la distance est alors l'exercice d'un sujet qui sait supporter le savoir (et non pas seulement le déconstruire ou l'amoindrir avec des méthodes), depuis le savoir le plus banal, que « le chauffage est chaud », au plus transcendantal, la réalité de Dieu. C'est-à-dire, l'enfant ne se limite pas à traverser le seuil, à attendre une réponse, mais il rentre l'habit-er comme lieu de sa constitution, comme l'avait appris Alice. Le sujet éthique, « faillible » dit Peirce, surveille le transit en inscrivant toujours à nouveau les marges, en traçant encore une fois le support et en approfondissant sa propre miniaturisation. Un transit qui est un point d'équilibre et de rebond, point d'élan de sa propre mise en exercice, où le sujet propose à nouveau sa propre demande éthique et réplique ainsi le problème de sa liberté [Whitehead 1993:63-94]. De là, comme l'affirme Evelyn Vargas :

Le faillibilisme peircien est une doctrine qui nous donne une leçon d'humilité : nous ne devons jamais être présomptueux par rapport à nos croyances. À la lumière du faillibilisme, nos efforts cognitifs ne doivent pas être interprétés comme une invitation au scepticisme, mais cette faillibilité est plutôt un stimulant pour faire de notre mieux [Vargas 2008].

Peirce nous invite précisément à ne pas chercher les causes de nos erreurs, à ne pas suivre nos cartes pour arriver à un but, au destin, mais à goûter le chemin, à le *muser*, quelle que soit l'arrivée. Comme le disait Camilo José Cela dans une fable délicieuse, il

faut voyager en âne pour découvrir l'essence de tous les paysages, les odeurs de la campagne, toutes les colorations qui composent notre vie.

Le sujet éthique est comme le jazzman qui se situe toujours en un point de décision, qui est en même temps un point de transformation (comme le héros de Bakhtine). C'est comme si, dans le *scribing*, le musicien tendait toujours à nouveau la feuille blanche à son public (deuxième option que nous avons proposée à l'heure de présenter la feuille blanche), comme le suggère Peirce dans le Ms485 : « Nous avons toujours le droit logique à une feuille blanche ». De cette manière, le jazzman soulève dans ce geste une demande de sens relative à l'écriture du monde qui s'exerce dans tout geste. Dans ce sens, le musicien exerce concrètement sa liberté, en expérimentant le « *Blank* », le vide du monde, la catastrophe de sens. Mais, en même temps, tendant la feuille blanche comme il la tend, c'est-à-dire en fréquentant le « *Blank* », il discerne le plein du monde qui lui assigne, toujours et anastrophiquement, le lieu d'une nécessité destinée. Peirce, comme disait Zalamea, restitue la complexité à toute expérience : non seulement il noue les lieux de notre savoir, mais en même temps il les défait, comme le démontrent les trois règles qui servent à opérer à travers les graphes.

Neuvième Chapitre

La Continuité des transits et le concept de Motilité

I. Thème et variation dans les graphos : le problème de l'identité du corps graphique démembré

Les lois que Peirce établit à l'heure d'inciser les graphos sont des lois rythmiques. Le corps graphique est entièrement rythmique, ce qui signifie qu'en lui est aussi représenté le corrélat, la coupure vers l'outre, sa propre anatomie. Mais, un corps sans mesure, sans itinéraire orienté, pourrait-il être identifié comme un corps graphique capable de clarifier une idée ? Le problème est que Peirce lui-même se positionnait, avec la notion de « *musement* », entre logique et liberté. Dans le cas des graphos, le problème est celui d'établir s'il est possible, dans la perspective du démembrement rythmique, d'atteindre malgré le démembrement une notion d'identité, ou si toutefois cette perspective renvoie à une négation de n'importe quelle identité, comme cela arrive en général à la déconstruction.

Le problème est mal posé à la lumière de la démarche dialogique des graphos, pour laquelle les démembrement/identité, itération/dés-itération, insertion/omission et création et destruction des aires (Ms490) sont les deux côtés complémentaires de la coupure. L'identité elle-même trouve sa propre raison d'être seulement dans la non-identité, dans l'altérité fondamentale sur laquelle la propre identité rebondit. Cela ne signifie pas que l'identité est réduite à l'altérité, mais qu'il faut cueillir leur déclenchement interconnecté, comme dans le tableau. Le corrélat co-originaire est l'outrance elle-même qui habit-e la coupure anatomique, à l'intérieur de laquelle seulement quelque chose peut être déterminé comme identique. Dans ce sens, il n'existe identité sans organisation ni orientation, ni même sans désorganisation ni chaos. De même, il n'existe de dysfonctionnement sinon en relation à une structure fonctionnelle. Le *scribing* ne résout donc pas les contrapositions, mais il en montre la nécessité vitale à l'intérieur de la dynamique pragmatique. Il ne faut pas amoindrir l'erreur, le doute, la dys-fonctionnalité, mais les stimuler.

La relation entre démembrement et identité acquiert une autre dimension si nous nous centrons non pas sur la nature fuyante et éphémère, mais sur la nécessité de permanence de la coupure elle-même. Car si la polarité reste, cela signifie que dans le démembrement même quelque chose continue à être identique. Mais, qu'est cet identique qui habit-e une

coupure toujours soumise à la consistance imperméable de la membrane qui se démembre ?

Nous avons vu que toute abduction est une rétroduction. Dans le même sens, Peirce dit que toute coupure orientée vers l'outre est enfin aspirée de la périphérie de la coupure vers le cœur du graphe, « dans la chair du signe, comme une éponge qui absorbe l'eau » (Ms650). Dans ce cadre, nous pouvons affirmer qu'un corps anatomique est toujours identique, précisément car il est toujours variant. Ce qui fait que le corps graphique est toujours un corps individuel, mais jamais identique. Le « *living process* » auquel le corps est toujours soumis prévoit en effet que le corps transite toujours à travers des parcours anatomiques possibles, jamais remplis et que, en transitant, ces coupures s'orientent et s'organisent. Le corps anatomique incarne le principe de la variabilité saisie depuis la perspective des variations déjà arrivées, du démembrement déjà advenu, de l'outrance déjà traversée pour toujours (rétroduction).

Seulement pour cette raison, dans la perspective du corps anatomique, la possibilité peut rester ouverte pour toujours, mais jamais remplie. C'est l'idée de fond des quatre incapacités cognitives. Puisque l'outrance est déjà traversée pour toujours (« II. Toute notre connaissance est logiquement déterminée par des connaissances antérieures »), alors elle peut être représentée comme traversable (de là que : « IV. Nous n'avons pas de conception de l'absolument inconnu »). Si le verso n'avait pas été expérimenté comme déjà traversé, il ne pourrait jamais se présenter comme re-traversable. De la même manière, si la possibilité ne se présentait pas comme remplie dans cette et pour cette organisation qui advient dans la coupure, alors cette possibilité ne pourrait jamais se représenter comme à nouveau 'remplissable'.

Au contraire, si la variation n'était pas toujours à nouveau possible, elle ne pourrait jamais être remplie par les transits réitérés qui s'ouvrent dans chaque coupure, puisque celle-ci fait toujours varier le corps graphique, en se transformant en un corps devenant, variant. La variation est toujours déjà accomplie, donc le corps anatomique est toujours variant (et non pas purement variable), car quelque chose s'y représente à nouveau et n'est jamais épuisé dans la possibilité de variation.

La variation n'est pas une modification du thème, de l'identique, de la même manière que la trace sur le tableau ne casse pas la continuité originaire. Nous ne sommes pas dans un modèle à deux temps. La variation toujours à devenir et à advenir, l'outrance ou le verso toujours à traverser sont les manifestations d'une corporéité qui n'est jamais individualisable, donc elle n'est jamais organisée, mais elle est toujours identique dans sa représentation comme indéfiniment organisable.

Telle identité est la permanence de la variabilité, c'est-à-dire de la possibilité jamais remplie, cueillie toutefois du côté du verso toujours à devenir, toujours à traverser, toujours à organiser. Recto et verso sont donc co-existentiels. La coupure rend possible l'identique dont il surgit. Mais aussi, l'identique rend possible la coupure dont il est à son tour originaire. Le thème, la continuité du grapho, de la ligne d'identité est le support de la variation, mais l'identique émerge comme tel seulement car la coupure traverse le grapho. Cette intime interrelation existentielle entre recto et verso est, selon nous, le noyau des Graphes.

Dans ce sens, nous pouvons dire que c'est la possibilité jamais remplie qui reste comme support. C'est-à-dire, ce qui reste comme support anatomique est la ligne d'identité, en se soustrayant en même temps comme telle, c'est-à-dire, ne restant jamais comme support, comme Peirce le démontrait dans un grapho déjà analysé. Ou, en d'autres mots, c'est dans le démembrement que la coupure révèle le grapho comme support et en même temps le remplit comme possibilité.

Nous pouvons dire que le grapho qui supporte les transformations ne se réduit ni à une surface, ni à une pure profondeur, car le grapho est le mouvement qui permet telles transformations. Si les graphos sont des « *Moving Pictures* », ce corps anatomique et rythmique peut être seulement le rythme lui-même de sa mise en œuvre.

II. La Motilité du Grapho et la dynamique réfractaire de la feuille blanche

Le *scribing* n'est pas une écriture adressée à la production des signifiés, mais à l'ouverture. De cette manière, le corps anatomique mis en œuvre par le *scribing* peut être seulement conçu comme coupure vers l'outre, coupure sans archive, sans commande (ou qui a comme seule commande la perception du « blank » de la feuille). C'est-à-dire, le grapho n'est pas composé de la somme des signes qui le dégradent mais, au contraire, ce corps habite ses propres interstices, devenant une espèce de malle à signes, une ligne d'identité qui ne finit jamais de se révéler dans les plis infinis. Le corps graphique n'est pas là à attendre une autopsie, mais il est un corps en mouvement qui agit, qui se replie, qui se déforme sur lui-même, sillonné par d'inépuisables dépliements posturaux.

Il est évident que devant cette écriture rythmique, Peirce ne demande pas une lecture logique, qui suive une par une les lignes, mais une lecture opératoire, qui nous situe vraiment comme des interprètes actifs.

Pour ce faire, Peirce nous demande un déplacement du sens continu opéré par des signes, en agissant sur la feuille blanche. La manière dont Peirce traite le support de ses graphes témoigne de cet essai de faire sortir l'esprit de ses parcours solides de raisonnement, passant par une ample gamme d'éléments (coupures, textures, couleurs) qui forcent la structure du grapho (donc de la pensée) à sortir de toute linéarité.

Cette écriture en action prétend casser le mécanisme de subjection du sens au support comme substance. L'effraction de la surface graphique consiste alors en une application des actions à travers des signes qui déchirent la permanence indifférente des pôles de la relation (émetteur/récepteur, Graphiste/Grapheus) et qui nient la consistance du sujet.

Toutefois, en tant que surface des signes et du projet téléologique du 's'adresser vers l'outre', le support n'est pas tout simplement un objet passif à manipuler. Le support renvoie à la relation entre un Grapheus et un Graphiste. Relation qui met en être (*being*) et donc institue, d'un côté, le Graphiste qui exerce les modifications et le Grapheus qui les assume, et de l'autre côté, l'objet comme ce qui est projeté. Dans ce sens, le support des graphos n'est pas un support qui supporte l'objet 'grapho'. La feuille blanche, en tant que substance, est un 'entre deux lieux', une membrane qui s'interpose entre sujet et objet en les immobilisant dans un double ci-gît. Le support doit être alors irrigué par « *the agency of scripture* » qui le perce, le démembre de manière à restituer à la fixité des deux ci-gît la « *living influence* » (CP.7.467) de laquelle ils proviennent.

Cette *living influence* ne se situe pas à l'origine du processus, mais se différencie et se perd dans les trajectoires des lignes d'identité, des signes incisant, dans les diramations, dans les allers-retours continus, itérations/des-itérations, créations/destructions des aires. Le support se maintient entre ces diverses coupures outre. Cette coupure vers l'outre, vers le verso, peut se décliner en différents modes, sans jamais se confondre avec ces modes. La *firtsness* et la *thirdness* ne peuvent pas s'écraser l'une l'autre. S'il en était ainsi, la coupure perdrait sa consistance et son efficacité, qui est celle d'une organisation chaotique.

En tant qu'organisation chaotique, la coupure anatomique peut se donner non pas seulement comme mouvement vers l'outre, mais aussi comme effet de cet aller outre, comme abîmement de la coupure qui se fige en consistance rocheuse (*bedrock*). Toutefois, la coupure anatomique n'est jamais originaire. La coupure se maintient entre les différentes trajectoires et donc, se modalise dans les différentes incisions (objet/sujet, mot/chose).

Le grand problème surgit lorsque nous devons aborder la question de la représentation. Nous pensons qu'une des thèses fondamentales de Peirce est qu'il n'existe pas de niveau

plus pur que la représentation. La consistance séparée et polarisée de la coupure est elle-même originaire.

Nous trouvons ici une in-congruence pesante : si la reproduction, la réplique constituent le niveau le plus pur, pourquoi Peirce parle-t-il de réplique et non pas directement d'original ? Nous répondons à cette question à chaque ligne de ce travail : car l'original est dialogique, est rebond, distance. La représentation n'interpelle donc pas un original, mais un corrélat, son non-ego : l'irreprésentable. Et ce qui est irreprésentable dans la représentation est la représentabilité. Nous avons vu que cette représentabilité concerne la perception de quelque chose comme support, de là l'ubiquité dans laquelle Peirce situe la pensée-signe. Cette perception (phanéron) nie la matérialité de la représentation, qui est toutefois rendue possible par la consistance matérielle du support. La feuille blanche est ainsi la présente-absente de la représentation. Rappelons que le Graphiste et le Grapheus se sont constitués à partir d'une série de présences-absences qui sont à l'origine de leur relation.

Puisque le support des graphos n'est pas une simple surface passive en attente d'être inscrite, son démembrement sert à l'interpeller : entre le graphiste et le grapheus, il n'existe alors pas de rapport hiérarchique, mais un rapport de réciprocité horizontale qui élimine l'idée de support permanent et préétabli. Le corps anatomique devient, non pas un mobile immuable [Latour ; Hermant 1999:161], comme le disait Latour, mais un mobile variant. Il devient, comme la substance peircienne, une disponibilité à l'emplacement. Il est un fond sans fond, un arrière-fond qui ne se laisse jamais déterminer par les coupures qui le découpent.

La feuille blanche ne peut pas se représenter : elle reste entre le sens et le non-sens ; par conséquent, elle peut seulement se montrer. Même si elle est le lieu de la pensée en action, elle peut être seulement pensée comme temps d'action, comme espace de prédictibilité, d'attente ; jamais présente car jamais représentée. Action jamais conclue dans laquelle réside le sens dialogique des graphos comme praxis.

Le lieu du corps anatomique est phanéroscopique : son existence dépend de sa perception comme support, comme nous l'avons démontré avec notre exemple de l'enfant qui dessine sur le parquet. Nous avons vu que dans le *scribing*, il ne se produit pas d'abord l'action continue du Grapheus et ensuite les modifications exercées par le Graphiste. Il faut concevoir une complémentarité et en même temps une coïncidence entre la chose accomplie et la chose à accomplir. Il faut plutôt qu'elles se syntonisent dans le rythme d'une scansion réciproque de l'*habit-taking* et de l'*habit-change* dans la même opérativité qui constitue ces deux pôles.

Il est plus important de concevoir le support comme quelque chose qui s'accomplit dans une opération dialectique (itération/dés-itération). Nous devons aussi comprendre ce dialogue profond non pas comme une distance qui fait émerger un événement, mais comme un advenir (abduction) déjà advenu (rétroduction), comme un ici et maintenant toujours advenant. Ainsi, si nous concevons que le chaos de la *firstness* doit être réglé par l'ordre de la *thirdness*, nous restons dans un corps graphique hors du rythme, donc linéal. Ce *hic et nunc* du geste qui s'accomplit dans le *scribing* doit être compris comme un seuil rythmique et jaillissant, un seuil qui se plie et se replie, un simple lieu de possibilité orienté vers l'outre, vers le verso, vers le néant.

L'abduction doit alors être une rétroduction. C'est-à-dire, la possibilité organique jamais remplie, qui constitue le support de la variation du corps anatomique, doit se présenter aussi comme support déjà rempli. Si cette réciprocité (itération/dés-itération, création/destruction des aires, insertion/omission) n'était pas atteinte, nous ne pourrions jamais comprendre la complexité du corps anatomique mis en œuvre.

Le support se matérialise lorsqu'il est mouvement, seulement lorsqu'il est coupé sans commande, lorsqu'il agit comme extension circonstanciée. Dans ce sens, la feuille blanche, qui en tant que telle doit être depuis toujours démembrée, n'est pas seulement le locus sur lequel la coupure du démembrement s'exerce, mais elle est le démembrement lui-même. La feuille n'est pas seulement le lieu d'une opération, mais elle est l'opérativité elle-même. C'est pourquoi nous resterions sur le plan logique-inférentiel si nous considérions le support comme le lieu du dialogue entre Graphiste et Grapheus. Pour articuler ce plan avec le plan pragmatique, nous devons considérer que le support peut être l'un ou l'autre dès que, avant même que le support ne se constitue comme le lieu d'une action, le corps graphique coïncide avec le geste, le support est déjà motilité qui dispose à l'action.

Nous avons dit que le corps anatomique et rythmique peut être seulement le rythme lui-même de sa mise en œuvre, puisque le grapho devient, dans sa synthèse, une ligne d'identité, un 'entre deux lieux', déclinable soit dans les termes d'un espacement distanciant, soit dans les termes d'une distance qui met en communication.

La feuille blanche est un seuil en tant que disponibilité à traverser, disponibilité à répondre. Elle est ouverture, un être entre deux lieux. En elle, une dualité irréductible et originaire se manifeste (CP.2.84). Pour que quelque chose s'établisse entre deux lieux, il faut que les deux lieux séparés, recto et verso, existent dans une contemporanéité absolue avec le seuil lui-même. Le seuil n'est qu'un signe, la marque de craie qui signait le tableau.

Rappelons ce que disait Peirce dans le Ms498, pour expliquer aussi comment la feuille blanche se présente, ne se présentant pas, dans son être « réaction, catégorie dyadique, avec une agressive unité que la qualité, la catégorie monadique, n'exhibe pas » (CP.7.532) :

Le signe est un moyen de communication. Communication entre quelles choses ? Entre deux esprits [...]. J'ajouterai une observation : deux esprits [...] ne peuvent communiquer qu'en devenant un esprit.

Voici pour Peirce une des énigmes de la logique qui ressemble à l'énigme chrétienne de la trinité, et que Peirce résout dans sa notation diagrammatique.

Dès que le support est la production du double, il est en même temps l'événement de la scission et du doublement, c'est-à-dire, la feuille est l'événement du lieu ou du seuil. Dans ce sens, le support est l'un, mais nous ne devons pas confondre : l'un n'est pas séparé par le deux, mais il est toujours événement du deux, « *pairedness of the two* » (CP.6.203), et rien d'autre.

C'est-à-dire, sur le plan pragmatique, la feuille n'est pas seulement le seuil qui produit la duplication qui est advenue depuis le début. La feuille est aussi ce qui produit le seuil lui-même avec ses relations polaires ; la feuille est donc le seuil et en même temps l'événement du seuil, rélat et corrélat. Si l'événement du seuil constitue l'événement unitaire du survenir du support, telle unité coïncide toutefois avec le survenir de la dislocation duale, même si cette unité ne peut être réduite à aucun des pôles disloqués. Seul l'événement de cette dislocation est unitaire, événement qui ne se donne jamais comme tel, comme qualité, comme *Firstness*, dit Peirce (c'est pourquoi nous ne pourrions jamais dire que le sentiment du peintre est *firstness*), mais cet événement se donne toujours et seulement par rétroduction, comme support absent, comme condition de possibilité, parce que la dislocation ne se manifeste qu'à travers ses effets.

Il faut regarder le recto et le verso de la feuille. La coupure n'est pas seulement une possibilité jamais remplie, une coupure anatomique orientée vers l'outre qui se maintient comme 'possibilité' dans les diverses trajectoires de la coupure. Mais aussi, cette coupure ne s'y maintient pas. Si la coupure se maintient dans l'élan, c'est parce qu'elle ne correspond avec aucune des trajectoires déterminées. La coupure ne s'y maintient pas, car elle se présente seulement en absence des trajectoires déterminées qui se présentent. Celles-ci ont un caractère résiduel par rapport à l'événement de leur trace. Mais ces résidus, ces traces sont tout l'événement qui advient, comme Peirce l'explique dans son exemple de l'œuf de l'univers.

L'événement ne peut pas à son tour être pur, pure *Firstness*, il est aussi résiduel dans sa non-coïncidence avec les trajectoires données : le modus de sa non-coïncidence est

celui d'une outrance immanente aux trajectoires. La feuille n'est pas un commencement, une origine, elle est aussi résiduelle. Ce qui ne veut pas dire que nous la sous-estimons. Mépriser quelque chose est le considérer comme moyen, comme quelque chose de dégénéré qui attend l'arrivée de la *Thirdness*. Pour Peirce, le caractère résiduel de la feuille fait de la feuille 'poïesis productive', comme avec Macluhan et sa notion de média.

Car, dès que le support exhibe la scission advenue, c'est-à-dire, sa nature de deux originaire, alors ce qu'il montre est un grapho, un 'deux' transcrit ou un support incisé. C'est ce grapho qui apparaît, non pas la feuille. Cet avènement et cette apparition du grapho constituent le support lui-même reflété par le grapho de la téridentité :

Un espace vide est un grapho. Quelle proposition exprime-t-il ? Il exprime que 'quelque chose existe' ou 'quelque chose coexiste avec quelque chose', c'est-à-dire, que 'quelque chose est en relation existentielle avec quelque chose' (Ms490).

Le grapho est tout ce qui apparaît sur la feuille comme événement (espace vide), l'effet manifeste et consistant de la duplication et de la bifurcation. Le grapho est l'organisation de l'identique dans une individualité déterminée et orientée, dans une relation existentielle avec quelque chose. Le grapho est ce que, de manière manifeste, le support supporte, c'est-à-dire, sa portée résiduelle, la trace du mouvement qui advient en s'organisant et en se réorganisant dans des conformations spatiales. La feuille n'apparaît jamais en elle-même, mais elle laisse des signes d'elle-même à travers ses incisions.

Nous pouvons résumer notre argumentation en disant que la feuille blanche se présente comme seuil, comme événement et comme grapho. Mais ces trois aspects, l'un, le deux et le trois, ne sont ni distincts, ni successifs. Ce sont des effets réflexes internes à la dynamique praxiologique, qui est une praxis circulaire-annulaire constitutive. Celle-ci fuit la linéarisation arythmique que propose le modèle de dégénérescence. Il s'agit d'une praxis originaire et irréductible, non empirique, qui supporte proprement les mouvements partiels et parcellisant de ses polarisations. Et cette praxis les supporte en s'abîmant en eux. De cette manière, l'originalité de cette praxis annulaire se déploie.

Peirce explique très bien le temps rythmique qui compasse cette praxis annulaire dans son essai *Circular continua ; time and space*. Nous ne pouvons pas voir une succession linéale entre un premier moment vague, l'icône-*Firstness*, et un dernier moment qui agit comme réglage fonctionnel. Casser la ligne de la succession temporelle affirmant l'originalité et la contemporanéité de la praxis signifie se libérer aussi bien de la superstition d'un passé absolu que de celle d'un avenir réparateur. Ce que, de manière originale et identique, la praxis constitue, est un temps continu qui « s'étend au-delà de ces limites, retourne vers lui-même, et commence à nouveau » (CP.6.210).

Mais si « un espace vide est un grapho » qui dispose quelque chose à une « relation existentielle avec quelque chose », comment pourrions-nous comprendre cet espace d'incision et ses graphies ? Un grapho est une « *Moving Picture* », une motilité : mais il n'est pas exactement une image de la pensée en mouvement, mais le mouvement lui-même comme le geste de bouger, c'est-à-dire, il est motilité. La pensée ne peut pas être traduite en images, car elle est une action, elle est en action.

Mais la pensée est une action qui n'est pas orientée à produire des effets, elle se produit par une dynamique réfractaire. Ainsi, en même temps que l'enfant dessine par terre, le lieu de la représentation apparaît comme l' 'avoir lieu' de cette motilité. C'est là que l'enfant, quand il a fini de dessiner sur la feuille, salit le parquet. Toute intensité, en tant que possibilité de motilité et disposition à l'élan (abduction), comporte déjà une extension comme outrance interne au propre mouvement. Et vice-versa, toute extension, tout 'avoir lieu' se manifeste comme tel en tant que résidu d'une motilité déjà accomplie (rétroduction). Dans cette perspective, extension et intensité sont les corrélats co-existentiels et les effets rétroactifs d'une motilité déjà advenue pour toujours, d'un grapho déjà incisé pour toujours, qui prend continûment de la consistance par la densité syncrétique même de la coupure.

La motilité anatomique du grapho, en tant qu'incision vers l'outre, est déjà épaisseur graphique, ainsi un espace en blanc est un grapho : il est un corps pris dans une motilité déjà toujours advenue, et cependant jamais finie. Le corps graphique de telle motilité acquiert consistance car il conquiert le support de sa représentation en s'étendant vers l'outre (verso). Les graphos ne naissent pas d'un corps qui prend forme au fur et à mesure qu'il arrive à la *thirdness*, mais à partir d'un grapho déjà existant dans le « *blank* » de la feuille. C'est-à-dire, il devient dense à partir d'un déjà existant. En tant que coupure vers l'outre, le geste qui modèle est aussi un passage vers l'outre, vers le verso, vers le néant, un passage à travers le démembrement, dont les corps graphiques ressortent déjà accomplis, c'est-à-dire, déjà conformés. Car ce qui conforme est précisément la coupure vers l'outre, l'orientation de l'outre, qui est orientation sans commande.

Dans le geste du graphiste, la motilité se manifeste comme mouvement d'élan, de poussée. Le *scribing* est donc avant tout ce qui est poussé et ce qui pousse. Toutefois, le *scribing* est anatomique, c'est-à-dire, dans le geste, il n'y a pas une direction déterminée de l'élan, de la coupure, de la tension. Il s'agit pourtant d'une motilité comme manifestation générale et non pas encore comme mouvement déterminé. Les graphos adviennent déjà à l'interne de la feuille blanche, de cette disponibilité à la motilité. Hors de cette disponibilité, qui est une disponibilité réfractaire, une disponibilité à répondre,

donc un habitus, il n'existera aucune corporéité graphique possible, car cette corporéité est toujours l'effet d'un mouvement déjà advenu.

Or, le *scribing* n'est jamais pure gestualité. Le *scribing* se donne toujours, mais en absence, car ce qui advient, advient toujours dans une orientation déterminée. Ce qui signifie aussi que le geste lui-même se donne toujours comme gestualité originaire, c'est-à-dire, comme action, comme *scribing*. C'est dans ce sens que la coupure anatomique, en tant que geste, fait émerger la matérialité du support. La gestualité du *scribing* est alors *secondness* : même cette présence, censée être l'individualité absolue la plus pure, est *secondness* (CP.2.84), ce qui veut dire qu'elle comporte un ego et un non-ego qui interagissent (Ms314-316, 1903). De quelle manière ? Réfractairement.

La nature du support est en effet de se manifester en se retirant. La feuille se manifeste, comme nous l'avons vu, quand elle s'effume dans l'arrière-fond de ce qu'elle supporte : la matérialité du support émerge quand sa matérialité disparaît, comme c'est le cas dans l'exemple de l'enfant. De la même manière, quand nous lisons, peu importe que nous passions les pages qui supportent les lettres, puisque nous sommes dans un espace idéal de lecture qui annule tout support. En se retirant de l'action qui advient, le geste ne se réduit pas à l'action : le geste se maintient comme quelque chose qui est disponible à l'action et qui est disposé dans l'action elle-même.

La co-existentialité du geste et de l'action dans le concept de *scribing* approfondit encore plus son sens anarchique : le *scribing* n'est pas préverbal, n'a pas d'origine car il est pris dans une dynamique réfractaire. Il serait pour moi facile de dire que tout est flux, mobile, je commencerai donc tout de suite à déconstruire, à dire qu'il n'existe ni de races ni de sexes, et à concevoir ainsi la *blanchité* comme une stratégie textuelle. Nous ne pouvons pas aborder les phénomènes comme des stratégies textuelles, sans pour autant remettre en question cette démarche comme une stratégie. De là, le manque d'éthique des méthodes utilisées par une partie des performativistes. Seulement dans la critique, dans le jeu continu de rebonds, dans la dynamique réfractaire proposée par Peirce dans les graphos ou par Foucault dans la théorie des archives, toute démarche scientifique serait éthique.

Si ce qui arrive est toujours une action, c'est-à-dire, un geste en acte, l'acte lui-même n'est toutefois jamais premier : il n'est jamais originaire, jamais pur. L'action est toujours la représentation d'une gestualité qui est orientée. L'action première est donc un geste. Mais puisque le geste n'est jamais original, *firstness*, mais toujours représenté et orienté dans l'action, alors même le geste n'est jamais un premier. La feuille blanche en tant que motilité est absolument réfractaire à la stratégie de la déconstruction ou à celle de la

métaphysique fondante, lesquelles, même si elles essayent de se différencier, sont absolument égales : elles sont fondantes, elles ne remettent pas en question leurs points d'appui.

Dans ce jeu des renvois circulaires qui caractérise la *sémiosis*, comme nous l'avons illustré avec la figure d'un anneau, le *scribing* est la représentation d'une action déjà advenue. Et, en même temps, toute action est toujours la représentation déterminée d'un geste déjà advenu dans la propre indétermination et perdu dans celle-ci. Pour cette raison, l'action toujours déterminée du graphiste est représentation de la coupure anatomique opérée par le *scribing* : un geste sans orientation, qui supporte la représentation et qui se présente en celle-ci en se soustrayant. Le geste du graphiste est donc incorporé dans la feuille blanche en tant que motilité. Et la motilité, dès qu'elle possède une nature gestuelle, n'est pas un simple avenir : elle est 'le déjà advenu pour toujours' qui se présente seulement dans la rétroaction, dans un deuxième temps.

La feuille blanche n'est pas un support passif : sa motilité consiste en une acrobatie signique car elle est toujours sur le point de décision d'une coupure anatomique ; la feuille blanche est un point de bifurcation car il s'y produit des itérations/dés-itérations, créations/destructions des aires, des insertions/omissions (Ms490). Son point d'appui est oscillatoire.

Nous pouvons remettre en question toutes les catégories seulement pour l'anatomie dynamique de la praxis réfractaire. Car ce n'est pas la déconstruction qui détruit tous les piliers du savoir, mais le sinéjisme peircien. L'essai *Mind and Matter* est une reconstruction généalogique rigoureuse de l'esprit et de la matière. Mais le Ms936 me semble plus intéressant, il approfondit encore plus la connexion entre matière et esprit. Selon cette reconstruction, l'esprit n'est autre que la matière qui a eu accès, à un moment, à l'autocompréhension ; et la matière n'est autre que l'esprit paralysé par les habitus. De cette manière, l'esprit se révèle (phanéron) dans l'extension d'une surface matérielle lisse (ligne d'identité ou grapho de la téridentité), qui, à son tour, est l'effet de la pression d'une action (*scribing*) qui annule cette matérialité.

III. L'unité qui soutient l'action interprétante

Le corps graphique est anatomisé, les coupures réalisées sur lui s'adressent vers l'outre, vers le verso. C'est pourquoi ces coupures semblent ne pas posséder de commande, d'archive. Cette direction sans direction est l'interprétant logique final. Or, et paradoxalement, ce point de fuite, cet outre, rend le monde en perspective. Il ne faut pas suivre tous les raisonnements un par un, mais par des sauts abductifs, parce que nous

savons que, réductivement, ces lignes auront un sens, qui est cet interprétant que Peirce situe au bout de la sémiotique.

C'est cet 'aller au-delà sans commande' qui rend identique l'action interprétante, qui donne identité, cohérence au raisonnement. De là, nous citons une fois de plus la belle phrase de Peirce : pour être clair il faut être vague.

Ces sauts abductifs sont avant tout fictionnels, imaginatifs, comme l'affirment Foucault et Peirce. Je propose un exemple. Je vois dans la vitrine d'un magasin de jouets à Pampelune l'empreinte de milliers de doigts. Je peux adresser mon observation, comme Peirce le fait, « vers une création de ma propre imagination, une sorte de diagramme ou image dans lesquels les faits donnés dans la prémisse sont représentés » (NEL.4.105). Ce produit de mon imagination me fait suivre le chemin des enfants qui se mettent devant la vitrine et, surpris, bouche ouverte, s'attachent à la vitre comme s'il y avait un abîme sous leurs pieds. Mais nous ne voyons pas les enfants, nous observons les empreintes des doigts sur la vitrine.

Nous avons essayé de revivre ainsi la « qualité » de leur monde perceptif. Mais ce faisant, nous ne nous sommes pas proprement référés à leur vie extraordinaire, mais nous avons surtout signé notre différence. Nous avons signifié notre distance par rapport à cette vie-là. En vertu de cette distance, cette vie-là est devenue objet de notre stupeur, de notre *muséisme*, de nos demandes et en ultime instance de notre compréhension. Parce que la compréhension interprète des signes et les signes manifestent la distance structurelle qui les met en relation, de telle manière que la compréhension elle-même exige distance et non pas, comme on le croit normalement, identification. La compréhension est une structure disloquante et non pas coïncidente, c'est pourquoi elle advient dans la distance et, l'on pourrait dire aussi, en dernière instance.

L'enfant qui se penche vers la vitrine n'est pas habité de nos demandes, de nos pratiques de vie et de savoir. Il n'a pas besoin de comprendre que son empreinte est indice de sa surprise, car il la vit ainsi, naturellement, elle est préservée de sa dimension conceptuelle, car l'empreinte est directement faite.

Nous pouvons conclure que l'action interprétante se caractérise par sa continuité, par son unité, par son identité. Nous pouvons aller encore plus loin que Merleau-Ponty, qui disait que l'on aperçoit avec tout le corps. Mais cette compréhension est une compréhension avec sa distance, sa différence et son insuffisance, non pas pour un défaut, comme disait Peirce, mais pour le destin inscrit et circonscrit de tout savoir. En réalité, on aperçoit avec la pratique de vie en exercice entière, avec la *living inferential metaboly of symbols*.

Peirce disait qu'il n'existe pas de signes et d'objets en rapport direct, mais au moyen d'un interprétant, qui est l'effet du signe, c'est-à-dire, de la relation signique triadique, traversée par la circularité irréductible de la pratique interprétante : c'est cette pratique qui établit des liaisons vivantes, cercles des cercles dans lesquels émergent une unité pour la différence et une différence dans l'unité.

Cette unité qui soutient l'action interprétante et qui conforme le signe est le *ground* peircien, le lieu de la praxis, un espace originaire qui fonde toute science et savoir. Ce qu'Husserl appelle dans son œuvre *La crise des Sciences Européennes et Phénoménologie*, la *Lebenswelt*, c'est le monde de la vie, les limites du monde de la vie qui ne peuvent pas se transcender. Un monde qui se caractérise par :

n'importe quelle activité vitale, n'importe quelle praxis humaine, n'importe quelle vie préscientifique, une vie qui s'agite, tend en avant et exprime l'humanité intersubjective et le monde : un règne immense et anonyme [Husserl 1961:142-143].

Un règne immense et anonyme dans lequel la vie et le savoir s'entrecroisent continûment et s'échangent les rôles, sans jamais coïncider.

La grammaire spéculative peircienne veut comprendre cette différence entre praxis et savoir, entre plan pragmatique et plan logique-extensionnel dans lequel le savoir demeure. C'est tout le sens des mots de Peirce :

dans quel sens et comment une proposition peut être vraie ou fausse, et quelles sont les conditions générales auxquelles la pensée ou un quelconque signe doivent s'attacher pour affirmer quelque chose ? (CP.2.206).

Nathan Houser commente à ce propos :

Le philosophe qui se centre sur cette branche de la sémiotique fait des recherches sur des relations de représentation (signes), cherche à élucider les conditions nécessaires et suffisantes pour la représentation et classifie les différents types de représentation. La grammaire spéculative se présente souvent comme si elle embrassait toute la sémiotique de Peirce, peut-être parce que c'est là que nous trouvons ses trichotomies les plus connues [Houser 2005].

Ou, comme le dit le professeur Wenceslao Castañares :

La grammaire spéculative, recueillant la tradition médiévale des *modi significandi*, s'occupe des conditions qui doivent être remplies pour que quelque chose soit un signe [Castañares 2000], comme l'a priori de Foucault.

Il est évident que le savoir est vague, ou encore mieux, relatif, ce qui n'est pas un défaut du savoir, mais est sa nature propre et sa condition d'existence. Le fait que le savoir soit vague ne signifie pas qu'il puisse être déconstruit. Nous devons vivre la distance avec les objets du savoir comme des sujets faillibles (et non pas autoréflexifs). Car savoir signifie offrir des relations signiques. Le savoir implique le fait de signaler quelque chose comme quelque chose d'autre et ainsi d'ouvrir un espace de différence et

de distance à l'intérieur duquel le savoir joue et se réalise dans un processus qui, par nature, est toujours une nouvelle ouverture et jamais une fermeture définitive.

Le signe circule dans une chaîne sémiotique interminable où ce qui a de l'existence et ce qui a du sens ne sont pas tout simplement ce qui est présent, « *presentness* », localisé en un point donné de la chaîne. Le flux de la continuité n'envisage ni censure ni singularités déterminées. La continuité est incassable et les singularités ne sont que *Secondness*, des parts qui ne composent pas le continu, mais qui sont, précisément, secondes à ce continu. « La continuité est fluidité » (CP.1.141). Et le lien est représentatif, on peut dire que toute chose est là où elle agit, où elle développe de l'activité représentative, c'est-à-dire, là où elle fonctionne comme signe :

On dit que nous pouvons seulement connaître ce qui est immédiatement présent à notre esprit ou qu'une chose ne peut pas agir là où elle n'est pas. Mais, au contraire, une chose est là où elle agit. Et la conception selon laquelle une particule est absolument présente dans une partie de l'espace et absolument absente dans le reste de l'espace manque de tout fondement (CP.1.38).

Une chose est là où elle agit, c'est-à-dire, là où elle est absente, là où elle perd son être, là où on casse la chaîne des renvois et où on propose des « *habitus de réponses* entièrement inconscients » (CP.5.492). Et, en même temps, les choses sont dans la marche arrière, dans la rétroaction. Selon le faillibilisme, « notre connaissance n'est jamais absolue, mais ondoie [*swim*], pour ainsi dire, dans un continuum d'incertitudes. La doctrine de la continuité nous dit que toutes les choses ondoient de cette manière dans le continuum. Ainsi, le principe de continuité peut être considéré comme faillibilisme objectivé [*fallibilism Objectified*] » (CP.1.171).

Le faillibilisme n'est pas un défaut du savoir, c'est pourquoi il ne faut pas refuser toute volonté du savoir, comme fait la déconstruction. Pourquoi ne pouvons-nous pas inférer la stupeur des enfants à partir des empreintes de leurs doigts sur la vitrine ? Est-ce que, assumant le relativisme du savoir, nous devons renoncer à ce qui nous est propre ? Le savoir ne consiste pas à enfermer quelque chose dans un concept par un empirisme totalisant, mais à savourer le chemin qui nous mène à lui, avec toutes les incongruités et les défauts.

Peirce dit que le principe de continuité peut être considéré comme faillibilisme objectivé. Elizabeth Cooke y réfléchit [Cooke 2006:81]. Elle considère que « le sinéjisme est une collection d'infinies potentialités » [Cooke 2006:83] données par le fait que « les idées ne sont jamais ni certaines ni précises » [Cooke 2006:89]. Elle entend que le faillibilisme est une chose très objective, ou encore, la plus objective, l'unique réalité, en réalisant même une scission entre sinéjisme et faillibilisme, scission que nous n'acceptons pas dans cette thèse puisque Peirce va dans le sens opposé (Ms490) :

Le sinéjisme se réfère à l'indétermination des choses à un niveau ontologique, tandis que le faillibilisme se réfère à l'indétermination subsistante au niveau épistémologique des idées [Cooke 2006:89].

Ce n'est pas par hasard que nous mettons toujours l'accent sur le nœud ondoyant, sur cette ligne ovale qui articule les deux moments de la sémiotique : *habit-change* et *habit-taking*, le plan logique-extensionnel et le plan pragmatique, répétition et métamorphose, que Peirce considère comme indissolubles, ce principe étant d'après nous le principe le plus important de la pensée peircienne.

Il est vraiment difficile de pouvoir nous approcher de ce nœud ondoyant avec une logique conceptuelle. Mais nous n'avons d'autres armes que les signes pour véhiculer notre pensée. Et les signes, comme nous l'avons démontré, ne sont pas ces cadavres exquis sur lesquels les déconstructivistes opèrent leurs autopsies. Ils considèrent que les signes sont incomplets, dégénérés, c'est pourquoi ils croient avoir le droit de les bouleverser, d'y voir un manque qu'ils essayent de combler. Ainsi, Appadurai voit que le mot culture manque d'obliquité, donc il pense avoir le droit d'affirmer que le mot culturel est plus expérientiel. Cependant, le *scribing*, en tant que disposition au bouleversement métaphorique, mobilise les signes, les met en état d'éjection, en état « *endoporeutic* ». Le *scribing* met les signes en constante condition de transfert.

Nous observons à nouveau la vitrine d'un magasin pour enfants à Pampelune. Nous observons les empreintes des doigts qui salissent toute la vitrine, nous pouvons imaginer les yeux des enfants, leurs bouches ouvertes.

Toutes ces actions sont des interprétations. Peirce disait que même le sinéjiste voit le caractère inexplicable et incontournable d'une « force physiologique derrière la conscience » (CP.5.289). « La similarité du rouge d'hier par rapport au rouge d'aujourd'hui » peut consister seulement dans cette force qui s'impose dans le cours de l'expérience mais que le sinéjiste a cueilli en donnant vie au *long run*, à la chaîne sémiotique des interprétations, qui est continue, c'est-à-dire, « parfaite généralité d'une loi relationnelle » (CP.6.172).

Le sinejiste doit agir comme le Graphiste qui se trouve devant une feuille blanche, comme le jazzman qui tend toujours une nouvelle note. Lorsque nous parlons des enfants, nous ne parlons pas d'eux, mais de notre vie qui imagine. Nous ne faisons pas cela de manière idiosyncrasique, ce que nous faisons, c'est mettre à la lumière notre vie dans l'acte de s'écrire et s'inscrire, dans la propre volonté de savoir, de la même manière que le jazzman montre sa liberté éphémère en tendant toujours une note nouvelle.

IV. Potentialiser l'objet

Nous resterions sur la surface si nous interprétions le concept de « *fallibilism Objectified* » (CP.1.171) comme Cooke. Object faillible ou faillible objectivé ? Bien que lorsque nous parlons de l'enfant, nous parlons de notre réalité qui parle de l'enfant, il reste après l'objet de toutes nos hypothèses qui est à son tour ineffaçable : une réalité inconnue et en même temps indispensable. Un objet qui est événement d'une vie opérante qui est en même temps l'ouverture d'infinies et possibles vies opérantes et imaginantes.

De la même manière que l'éthicité, par rapport au signe, consiste dans le fait de ne pas laisser la chair du signe se raidir, l'éthicité au niveau de l'objet suppose d'éviter sa déconstruction comme objet faillible du savoir. Bien au contraire, il faut le potentialiser, car sa réalité se révèle dans sa « persistance à s'imposer à notre reconnaissance » (CP.1.175). Le problème, nous l'avons déjà dit, est d'individuer et d'habit-er une relation précise entre la praxis du sinéjiste et la présence disloquée et fragmentée de l'objet en tant qu'objet accompli et absolu, tandis que telle objectualité se déploie comme rien d'autre que la multiplication des trames perspectivistes, des coupures réalisées par le sinejiste lui-même sur le corps graphique.

Peirce distingue deux types d'objets, ce qui n'est finalement pas une distinction, mais des stratus qui interagissent organiquement : l'objet dynamique et l'objet immédiat. Le professeur Wenceslao Castañares explique très bien cette classification :

L'objet immédiat est l'objet tel qu'il est représenté par le signe, de sorte que d'une certaine manière, ce dernier dépend de cette représentation. L'objet dynamique [...] est l'objet 'hors du signe' ; cette réalité qui dépasse une relation sémiotique concrète et qui, d'une certaine manière, détermine le signe. Or, il est nécessaire de dire que cette approche de l'objet dynamique n'est qu'un point de vue, parce que depuis l'autre point de vue, l'objet dynamique reste hors d'un acte concret de sémosis, mais pas de la sémosis générale, c'est-à-dire, de l'ensemble de tous les actes possibles de sémosis. L'acte sémiotique concret est un produit des événements sémiotiques concrets antérieurs (puisque tout acte de connaissance l'est) |c'est-à-dire, agit sur le plan logique-inférentiel| avec lesquels on a obtenu des aspects divers, appelés objets immédiats, d'un même objet réel ou dynamique. La constitution d'un objet n'est pas une affaire close, mais il s'agit d'un processus ouvert dans lequel on peut acquérir de nouveaux aspects lors d'événements successifs. C'est-à-dire, en dernière instance, il n'existe pas d'objet et donc de réalité sans sémosis [Castañares 1994:133].

Il est vrai que le graphiste incise, crée toujours de nouveaux parcours sur le corps graphique, mais ce corps n'acquiert pas une forme, de nouveaux aspects. Rappelons que le graphiste réalise une anatomie, une coupure vers l'outre, vers le verso, qui n'est pas tout simplement la potentialité qui ouvre la sémosis, qui la dépasse. Peu importe, disait Peirce, que l'œuf de l'univers soit segmenté.

Potentialiser l'objet ne signifie pas le considérer comme un objet sur lequel il est possible de trouver de nouvelles perspectives, comme le relativisme le considère. Il ne faut pas déconstruire les objets de nos savoirs, il faut potentialiser plutôt leur mise à

distance, ne pas les laisser se situer comme objets absolus de notre savoir, c'est-à-dire, comme objets immédiats. Il faut toujours situer l'objet ailleurs que son *où*. Pour ce faire, il faut toujours déranger l'objet, l'importuner.

« Une chose est là où elle agit », donc l'événement de l'être est indéclinable, c'est-à-dire, absolu, protégé de toute interprétation ou figure distanciée. Mais ici arrive le paradoxe. Nous ne pouvons connaître l'objet que dans ses trames perspectivistes, donc la connaissance est relationnelle, se déploie avec le dépliement rationnel de l'objet, elle est un signifié interne au processus sémiotique. L'objet signifie en sign-ant, en situant à distance son être dans la figure du déjà su : c'est pour cela que le professeur Wenceslao Castañares dit, avec une certaine touche platonicienne, que « l'acte sémiotique concret est un produit des événements sémiotiques concrets antérieurs ».

Ce commentaire illustre très bien le principe peircien selon lequel « l'essence de la pensée déborde du syllogisme », de la structure inférentielle, et il illustre aussi l'interrelation entre les deux plans dans lesquels se développe la sémiosis, même s'il se centre seulement sur l'aspect logique-extensionnel, sur le recto de la section gamma, ce qui nous fait tomber dans le modèle cybernétique qui, d'une certaine manière, ex-machina, résout la figure de l'interprétant :

« Toutes ces nuances n'acquièrent un vrai signifié que lorsque la notion d'interprétant entre en jeu » [Castañares 1994:135]. Il me semble que l'Interprétant est toujours le septième de cavalerie de la sémiotique peircienne. Il faut s'affranchir de ce modèle dans lequel la *thirdness* est le réglage fonctionnel qui sauve le signe de la perversion oblique et dégénérée des indices et des icônes.

Peirce explique l'interrelation entre ces deux plans dans cet exemple, qui par ailleurs illustre encore une fois la Loi de l'Esprit :

Le sema de la vérité est ce sema dont les interprétations sont les interprétants immédiats de tous ces signes, à condition que les interprétants dynamiques de ces signes soient dynamiquement connectés entre eux (CP.4.550).

Dans une pièce de musique, il y a les notes séparées et il y a l'air. Un son unique peut être prolongé pendant une heure ou un jour et il existe aussi parfaitement dans chaque seconde de ce temps que dans son ensemble ; de telle façon que, aussi longtemps qu'il retentit, il se peut qu'il soit présent, au sens où toute chose du passé est tout autant absente que le futur lui-même. Mais pour l'air, c'est différent car son existence occupe une certaine durée qui se résout dans les fragments sur lesquels la musique s'inscrit.

Ceci représente un ordre « cosmologique » dans la succession des sons qui arrivent à l'oreille à des moments différents. Pour pouvoir percevoir cela, il faut qu'il y ait une certaine continuité dans la prise de conscience qui rend présents les événements compris dans un laps de temps. On perçoit sans aucun doute uniquement l'air de la pièce de musique en écoutant les notes séparées ; toutefois, on ne peut pas dire que nous l'entendons directement, puisque nous n'entendons que ce qui est présent dans l'instant, et un ordre de succession ne peut exister dans un même instant.

Ces deux types d'objets, ceux dont on a immédiatement conscience et ceux dont on a conscience de façon médiate (qui doivent passer par des médiations), se trouvent dans chaque conscience. Certains éléments (les sensations) sont entièrement présents dans chaque instant pour toute leur durée, par contre d'autres (comme les pensées) sont des actions qui ont un commencement, un milieu et une fin, et qui consistent en la congruence de la succession de sensations qui se succèdent à travers l'esprit. Les sensations ne peuvent être immédiatement présentes en nous-mêmes, mais elles doivent embrasser une certaine portion du passé ou du futur. La pensée est un fil de mélodie qui déambule à travers la succession de nos sensations (CP.5.395).

Dans ce texte, Peirce met en relation l'objet immédiat avec la pensée, et l'objet médiat ou dynamique avec les sensations, pour les unir dans la dernière phrase. Mais cette identification n'arrive que lorsque ces objets sont mis en relation dans la dernière phrase, car au début Peirce réclame le caractère rythmique de la réalité donc du savoir. Les pensées sont les notes et l'air les sensations.

Le premier paragraphe reprend de manière plus poétique un texte antérieur que nous n'avons guère cité (CP.1.38).

Nous ne pouvons saisir que la continuité parfaite, « la généralité parfaite d'une loi relationnelle » (CP.6.172), c'est-à-dire, l'ordre cosmologique. Que les sons nous arrivent à des moments différents est *Secondness*, des parties qui ne composent pas le continuum. La continuité est « fluidité » (CP.1.141) et le lien est représentatif, c'est pourquoi on dit que « toute chose est là où elle agit ».

Les sensations, c'est-à-dire la totalité des effets, ne peuvent pas être saisies, car « nous n'entendons que ce qui est présent dans l'instant, et un ordre de succession ne peut exister dans un même instant ». Nous connaissons la musique et même nous pouvons saisir l'air, « seulement en écoutant les notes séparées ». Or, seraient aussi *Secondness* des parties qui ne composent pas le continuum, secondes à celui-ci. Nous ne pouvons pas connaître l'essence de la pensée. Le savoir a son essence dans la figure de son déjà su, mais l'essence n'a pas de savoir. Et en même temps, nous devons dire, pour éviter toute superstition, que l'unique être concevable et saisissable pour nous est l'événement même du savoir, l'événement de la distance signique à l'intérieur de notre vie opérante et interprétante. Le savoir représente l'advenant sous forme d'advenu (par rétroduction), mais il est à son tour un advenant : un événement potentiellement traduisible dans la distance sue du déjà advenu. Le professeur Bernard Darras exprime cette idée de manière plus claire (nous avons voulu déployer les deux plans dans lesquels se développe la sémiotique) :

Le savoir, comme la connaissance, comme la signification, est constamment reporté dans un virtuel (un serait) que l'on peut mieux saisir comme un futur sur lequel nous pouvons agir dans une portée immédiate mais qui, à plus long terme, nous échappe nécessairement [Darras 1997:30].

L'événement de l'être, « la chose là où elle agit » est puissance, donc il ne peut pas être saisi. Mais, en disant « événement de l'être », le monde là où il advient, déjà dans ce

dire, le monde se perd dans une figure du savoir, dans un mot, dans une chose, c'est-à-dire, s'assoit sur des fondements. Le professeur Wenceslao Castañares disait à ce propos, pour éviter cette superstition, que « l'objet dynamique reste hors d'un acte concret de sémiosis, mais non pas de la sémiosis générale, c'est-à-dire, de l'ensemble de tous les actes possibles de sémiosis ». Mais les deux moments, le moment analytique qui se développe sur le plan logique-extensionnel et le moment de la métamorphose, de l'ouverture, qui se développe dans la praxis, ne sont ailleurs que dans la différence qui fait que ces deux moments coïncident et non pas dans des images du monde séparées, comme dans la matière et l'esprit, les sensations et les pensées : « La pensée est un fil de mélodie qui déambule à travers la succession de nos sensations ». L'événement, les sensations, sont l'advenir de cette distance qui fait signe dans la relation signique (« elles doivent embrasser une portion du passé ou du futur »), à chaque fois dans un modus déterminé et toutefois en réitérant in-définitivement la distance comme différence originaire qui ouvre sur la réponse de l'interprétant et sur l'habitus de reconnaître et de se reconnaître dans le monde : voici que la chose advient là où elle agit, mais dans la figure transitant et devenant du son et de l'air, de la lune et du fromage, de la carte et du territoire, c'est-à-dire, dans la figure transitant d'un seuil, de la chair du signe, que nous occluons de manière superstitieuse.

La sensation est la figure transitant d'un seuil qui brise la continuité dans un pli qui, loin de casser la continuité, provoque une chaîne de réactions. C'est pourquoi la sensation est vivante. Elle ne se limite pas à unir deux réalités, mais les fait confluer proprement dans la perméabilité et transparence de sa membrane. Rappelons que Peirce, dans ses écrits de 1868, avait défini la représentation intermédiaire comme une généralité, une chose transparente dans laquelle deux images diverses se superposent et s'identifient jusqu'à devenir le *Self*.

Comme nous l'avons vu dans le DEA de Madrid, la sensation est médiation, est émotion, '*e-moveo*', qui signifie force qui fait glisser, qui provoque des décalages, qui transfère ailleurs ; c'est-à-dire, les sensations sont des projections. Reprenons l'exemple développé de l'enfant et la lune. Un enfant de cinq ans joue dans le parc par une magnifique journée ensoleillée, pendant que sa mère surveille ses mouvements. Soudain, l'enfant lève son regard et, surpris, s'exclame : - Maman, regarde la lune dans le ciel ! La mère, sans regarder le ciel, lui répond : Tu es idiot mon garçon, la lune est dans le ciel seulement pendant la nuit !

L'enfant ne peut pas cesser de construire le monde, malgré les mots menaçants de sa mère : il sent une analogie entre le mystère que ressent son corps devant la lune en pleine journée et le mystère de son être dans le monde, de ses inquiétudes existentielles. Il se

sent déplacé (ému au sens étymologique '*e-moveo*'). Il rentre chez lui, tête baissée, avec une sensation de malaise que le mystère provoque à ces âges. D'un coup, un vent fort souffle et il marche à contresens du vent. Mais il sourit, une agréable sensation s'instaure en lui, car il établit, à travers les émotions (de son être toujours déplacé), une analogie (ou, ce qui revient au même, une relation de présence, une inférence, qui est une dislocation logique : l'antécédent par rapport au conséquent) entre sa vie dérangée par le mystère et sa promenade contraire au vent, ce qui fait exalter sa force vitale, sa capacité à réagir et à s'opposer aux malaises.

La sensation est ce qui traverse le parcours vers la maison de l'enfant et qui met en relation deux choses en principe différentes : le sentiment de désespoir dû à la gronderie de la mère et le vent contraire. Ce que l'on sent n'est donc pas une chose, un objet, une note, une unité, un 'un' ; mais un 'deux', deux choses, une dyade. Que la sensation soit transfert signifie que soit nous sentons deux choses, soit nous ne sentons rien. La théorie du dialogue peircien sert d'arrière-fond à cette réflexion que nous avons portée plus loin avec le dialogisme de Bakhtine.

Et là où l'enfant agit, là où l'enfant se promène contre les vents, se produit encore un décalage des structures cognitives et du monde : le monde apparaît hostile, mais, se promenant contre cette hostilité, le monde semble aussi merveilleux. La force vitale de l'enfant émerge dans cette étrange structure des transferts continus. Ce n'est pas que l'enfant sent cette analogie, mais le sentiment rend transparents tous les seuils, toutes les séparations au moment du transfert et ainsi, la multitude des impressions sensibles, libérées de « ce *feeling* de complication ou confusion » (CP.1.554), de « toute activité interprétative » (Ms141), laisse émerger l'« unité finale de consistance » [Murphey 1961:412], qui est un concept compressif qui est capable d'identifier ce qui avant différait (promener-vent), en l'interprétant comme sa représentation (CP.1.554) (se promener contre le vent-force vitale). « Dans cet instant [...], le tout ensemble est senti comme unité » (CP.8.346). Voici le concept d'unité qui étaye l'action interprétante.

V. Le jugement perceptif : la relation entre le recto et le verso qui configure une réalité fluctuante.

Maintenant, nous devons nous poser une autre question, très importante, en reprenant la réflexion sur le thème et la variation, sur la continuité et la discontinuité : de quelle continuité a besoin cette unité symbolique 'lune-enfant-vent-promener contre' pour fonctionner ? Et la question presque symétrique à celle-ci : de quelle différence a-t-elle besoin pour fonctionner ?

Le transfert n'est pas une figure, mais le passage d'une figure à une autre. Mais une discontinuité reste une discontinuité, même si nous essayons de la reconduire à la continuité originale. La moindre fissure dans la continuité permet la pénétration rationnelle, et une fois advenue, elle reste insurmontable, de sorte qu'elle donne lieu à deux états. Peirce disait qu'il faut regarder de plus près la ligne sur le tableau, ainsi nous nous apercevions qu'elle est ovale et non droite. Le feeling est précisément ce pli inapercevable mais percevable dans sa torsion. C'est-à-dire, la sensation n'a rien à voir avec des discontinuités déjà constituées, avec des différences déjà cristallisées, mais comme le montre l'exemple maître du tableau, avec le 'se faire' de la différence elle-même, avec le 'se faire' de la torsion, de la coupure, avec la différence comme puissance et non pas comme fait. Ce qui veut dire que nous ne recueillons jamais le mouvement ou le passage des sensations par ses états 'lune-enfant-vent-promener contre' ; mais c'est le mouvement continu des sensations à mettre et à expliquer, comme ses effets internes, les états.

La capacité de créativité de l'homme est extraordinaire, car il est capable de mettre ensemble (*sunechein*) des choses différentes, même dans ses actes quotidiens, comme le démontre notre exemple de l'enfant. Comme Leibniz dans son exemple de l'homme chauve, ou dans le problème de Pacidius, qui ne sait pas combien de pennies doit avoir un homme pour devenir pauvre ou riche, Peirce nous enseigne que les différences, les signes, se donnent toujours en puissance.

Nous pouvons toujours trouver des correspondances formelles, par exemple, entre la lune et le fromage : le fromage est rond, la lune parfois l'est aussi, le fromage a des trous et la lune aussi. Mais ce n'est pas le fait de savoir qu'ils ont des trous qui propulse la relation entre ces deux êtres, mais plutôt la possibilité de les abandonner comme choses et de demeurer dans l'espace oblique des relations, des similarités, l'espace des sensations, qui est le vrai germe de la configuration rationnelle de notre monde. Rappelons que « la rationalité exige toutes les colorations de toutes les qualités de sensations » (CP.1.615).

Peirce imagine un carré (W.1.203-204), moitié bleu, moitié rouge, pour réfléchir au concept de différence en puissance, essentiel pour comprendre la ligne d'identité qui absorbait les autres lignes comme « une éponge absorbe de l'eau ». Il se demandait à propos du carré : de quelle couleur est la ligne qui divise les deux moitiés ? À première vue, elle est rouge ou bleue, mais en regardant de plus près, c'est un pli, une ligne ovale qui n'est ni bleue ni rouge. Tout simplement, cette ligne advient, « les choses sont là où elles adviennent », de la même manière que la ligne d'identité. C'est une ligne qui n'est ni rouge ni bleue, ni 'circonscribable' au signifié ou à la représentation du rouge ou du bleu. Et toutefois, notre auteur ajoute : « si cette ligne incolore n'existait pas, nous

n'aurions ni moitié bleue ni moitié rouge ». La sensation est cette différence en puissance, en vertu de laquelle se produisent des différences en acte, différences déjà advenues (rétroduction), déjà différées, et donc, pour ainsi dire, déjà sédimentées et stabilisées. Le rouge et le bleu sont les pas singuliers que nous nommons, que nous découpons, que nous jugeons à partir du caractère continu de ce passage, de cette modification interrompue que sont les sensations.

La sensation est la figure du transit, qui est une figure sinéjiste, c'est-à-dire, brisée et unie en même temps, continue et en même temps discontinue, sans forme ni similitude, et où la similitude qui prend forme n'est plus qu'une trace dont la limite signe une distance. S'il n'en était pas ainsi, s'il n'existait aucune distance, aucune différence, il n'existerait pas de sensations, mais seulement des points sans connexions, des concepts intellectuels privés de racine, seconds à cette racine-matrice iconique.

Mais cette continuité ne se produit pas au niveau du savoir, des concepts, mais des sensations, et il faut bien comprendre cet aspect. Par exemple, nous avons d'un côté un pommier et un cerisier et d'un autre côté la lune et le fromage. Nous pourrions dire que le cerisier et le pommier sont contigus tandis que la lune et le fromage sont immergés dans une relation métaphorique, au sens étymologique : *μεταφορά* : 'metá' ou 'metastas' 'plus au-delà' ; et 'phorein', 'passer', 'porter', 'transporter'. Nous avons besoin d'un service de transport pour porter le signifié « lune » au signifié « fromage », qui sont par ailleurs déjà là.

Il est évident que la thèse pragmatique de Wittgenstein serait très utile pour résoudre ce problème ; en dernière instance, c'est la forme de vie, la métabole vivante, le côtoiement continu avec des lunes et des fromages qui a permis à l'homme de pouvoir établir cette relation. Ce type d'argumentation est aussi valide que faible d'un point de vue épistémologique. Ce serait sans doute le fracas d'un système de pensée qui renonce à approfondir un argument sous l'alibi d'un concept, pensée qui est aussi bien subjective que pleine de bon sens. En outre, nous ne nous centrerions que sur un aspect de la « *living inferential metaboly of symbols* », la « *living metaboly* », laissant de côté l'aspect logique, « *inferential* ».

Aristote aurait abordé le problème de manière simple. La différence entre les phénomènes se produit à partir d'une certaine continuité entre ces phénomènes. Ainsi, nous pouvons affirmer qu'il existe une différence entre un cerisier et un pommier à partir de et par rapport à l'unité de l'idée gnoséologique d'arbre, qui est la mesure de la différence qui autrement n'apparaissait pas. Alors, où laissons-nous l'obliquité qui permet la métaphore, le transport d'un sens au-delà de son contenant ?

Peirce résout ce problème en indaguant sur la nature existentielle du graphe-réplique dans une nouvelle figure dialogique : celle du jugement perceptif.

Rien dans le monde ne peut être considéré comme une unité, au point que Peirce affirme qu'« un sujet n'a pas besoin d'être singulier » (Ms314). Un sujet, une unité, est en réalité un redoublement, un rebond ; la communication est seulement possible dans une relation dialogique (Ms498), « bicéphale » [Ortega 1940] disait Ortega. Mais ce dialogue n'a pas lieu entre deux êtres déjà présents dans le monde, mais entre un ego et un non-ego entre lesquels toute expérience oscille, comme l'affirmait Saint Augustin à propos du temps [Saint Augustin 2004:XI, 14, 17XI].

L'idée de pommier, ou d'arbre, ou de n'importe quelle entité actuelle, est l'ensemble formé par l'identité (ego) et la non-identité (non-ego), le 'rélat' et le corrélat, l'identité et la différence, le recto et le verso.

Prenant l'exemple de Peirce, le continuum sur lequel éclate la différence du bleu est le rouge, et en même temps (*pariedness*) n'est pas le rouge : c'est le rouge qui était avant du bleu, et pour lequel cependant je relève seulement maintenant que le bleu est advenu (par rétroduction), et en même temps seulement par différence de l'événement du bleu ; de sorte que le rouge « était avant du bleu » dès qu'il est « après le bleu ».

Nous n'avons fait que développer l'exemple dans une structure abductive, devant laquelle nous réalisons ce que Peirce appelle un jugement perceptif, qu'il met en relation directe avec l'abduction [Peirce 1903]. Que signifie le fait de percevoir la moitié bleue ? Percevons-nous la moitié bleue si pour une raison nous ne la percevions pas conjointement 'à l'autre moitié' et 'au rouge de l'autre moitié' ? Probablement pas :

Si j'avais nié le fait que tout jugement perceptif, en ce qui concerne son sujet, se réfère à un singulier, ce singulier réagissant dans l'esprit à l'heure de former le jugement, et réagissant aussi dans l'esprit à l'heure d'interpréter ce même jugement, j'aurais alors proféré une absurdité [...]. Toutes les propositions se réfèrent [...] à la totalité des objets réels [Peirce 1903].

Evelyn Vargas saisit notablement la problématique du jugement perceptif, car elle l'encadre dans les relations entre le *type* et le *token* dont l'abduction est l'élément qui articule ces deux dimensions organiquement liées :

La faculté réceptrice implique déjà un élément de nature intellectuelle, c'est-à-dire, les concepts. Cependant, en 1911, Peirce admet que conjointement au raisonnement, l'expérience constitue une deuxième voie cognitive (EP.2.454) ; ou encore, l'expérience constitue une voie différente puisqu'elle ne se justifie pas à partir des cognitions antérieures [Vargas 2008].

L'expérience de tous les jours n'a pas besoin de l'univers logique des connexions en vertu duquel, par exemple, si je prends une fourchette, je suis pas à pas toutes les connexions qui mènent au fait que je prenne la fourchette. Je la prends tout simplement

car j'ai faim, par connexion indicielle ; être logique est ce qu'il y a de plus illogique. Vargas poursuit :

Peirce soutient que la connaissance est soit un jugement perceptuel, soit elle est inférée à partir des jugements perceptuels, qui sont indisputables, infaillibles, indubitables.

Mais ils sont indubitables non pas parce qu'ils sont si logiques qu'il est impossible d'en trouver une quelconque fissure, mais parce qu'« ils expriment directement des percepts » (EP.2.155). Le jugement perceptuel n'exprime pas seulement des percepts, mais il l'interprète directement : « le jugement perceptuel est une proposition d'existence déterminée par un percept, qui l'interprète » (CP.4.539).

Mais, paradoxalement, le jugement perceptuel ne ressemble pas du tout à un jugement (EP.2.155). En même temps, notre auteur soutient l'idée que la perception est interprétative car le jugement perceptuel est une forme extrême d'abduction (CP.5.185), comme le note le professeur Castañares [Castañares 1994:150].

Il n'est pas nécessaire de chercher plus loin que les observations les plus communes de la vie quotidienne pour trouver une quantité de cas variés de perception interprétative (CP.5.184).

Peirce dit que le jugement perceptuel interprète un percept directement et en même temps qu'il résulte d'une inférence abductive. Selon Vargas, ceci n'est pas une contradiction. La solution de Vargas pour la résoudre, pour maintenir ces deux pôles ensemble, est très intéressante : il s'agit de deux points de vue, par rapport au jugement perceptuel, qui sont compatibles, « selon que Peirce se réfère à sa nature représentative ou à son lieu dans la structure de la connaissance ».

Au niveau de la nature représentative de la perception, Peirce s'embarque dans deux affirmations aussi contradictoires, selon Vargas :

Peirce dit en 1904 que les percepts sont des signes : « mais les percepts sont eux-mêmes des signes, véridiques ou pas » (EP.2.328), et en même temps que tout concept et toute pensée « au-delà de la perception immédiate sont un signe » (EP 2.328).

Vargas s'aventure encore dans les textes de Peirce : dans une lettre à James de 1904, notre auteur clarifie le fait que les percepts sont des signes du point de vue de la psychologie, mais, considérés phénoménologiquement, ne le sont pas (CP.7.300). Vargas se trouve devant une des grandes problématiques de Peirce, et elle s'en sort avec une solution rusée :

Quand nous considérons le percept sans relation au jugement perceptuel, il n'est pas un signe puisqu'il manque de fonction représentative. Même si du point de vue de nos processus mentaux effectifs nous ne pouvons pas séparer les percepts. Seul le jugement perceptuel prétend représenter quelque chose, c'est-à-dire, le percept. En général, nous pouvons affirmer que la perception est un processus interprétatif dans la mesure où elle constitue une forme d'abduction, c'est-à-dire, une explication prédictive [Vargas 2008].

Il est évident que Vargas s'aperçoit d'un fait fondamental que la plupart des auteurs négligent, même si Peirce établit cela comme étant une incapacité cognitive : parler de la *firtsness* suppose déjà de pénétrer dans la *thirdness*.

Elle situe le percept dans la *firstness* et le jugement perceptuel dans la *thirdness*, car celui-ci « embrasse aussi médiation ou tiercéité, puisque le jugement perceptuel inclut dans son signifié l'idée de déterminer une chose comme se référant à une autre dans la mesure où le jugement profère de « représenter le percept seulement comme un indice de celui-ci » (CP.7.628). C'est pourquoi, ajoute Vargas, « le jugement perceptuel sépare le sujet et le prédicat car le percept n'analyse pas son objet, mais il le présente comme une totalité », comme complètement ouverte à la praxis.

Vargas se demande dans quel sens un jugement perceptuel « est une forme extrême d'abduction ou une hypothèse prédictive ». Pour en expliquer les raisons, Vargas se vaut de la notion d'objet dynamique et d'interprétant dynamique :

Un signe réalise une médiation entre un objet qui le détermine en déterminant à son tour un interprétant. Or, le jugement perceptuel est un interprétant dynamique du percept ou de l'effet réel dans l'interprète [c'est-à-dire, il est un index (CP.7.635)], dans la mesure où le percept est un objet dynamique du jugement perceptuel (CP 4.539) [...]. L'objet dynamique est un objet tel qu'il est, et l'interprétant dynamique est l'effet réellement produit dans l'esprit par le signe. Donc l'objet et l'interprétant dynamique sont différents de l'interprétant immédiat du signe et de l'objet immédiat, qui est ce que le signe représente en tant qu'objet réel (EP.2.409). Dit autrement, l'objet dynamique est l'objet réel, et 'réel' signifie que ses caractéristiques sont vraies indépendamment de ce que tout homme pense au sujet de ces caractères. Et l'objet immédiat est l'idée que nous nous faisons de l'objet. Le percept est donc l'objet réel du jugement perceptuel, mais en relation avec toute connaissance le percept est seulement son objet immédiat, une appréhension subjective, ce que le signe représente (EP.2.477) [Vargas 2008].

Nous ne pouvons pas assumer le fait qu'il existe des percepts vierges, qui sont les données initiales du raisonnement et ensuite, qu'il existe les jugements perceptuels pour mettre de l'ordre, pour les interpréter. Nous avons démontré que pour Peirce, le niveau le plus original est la représentation, la réplique. Il est donc inutile d'établir dans une connaissance acquise ce que l'on a acquis comme absorption directe de la réalité et ce qui est produit de la médiation. Un autre point est que ces deux dimensions sont toujours confondues. Vargas poursuit :

Dans sa théorie du jugement perceptuel, Peirce prétend soutenir que les objets perçus sont mentaux et en même temps qu'à travers la perception, nous connaissons directement le monde externe [...]. Il appelle cette conception la doctrine de la perception immédiate, que Peirce considère comme étant un corollaire du principe selon lequel l'objet perçu est l'objet immédiat de l'opinion ultime. De cette manière, Peirce peut soutenir l'idée que l'objet perçu est l'objet réel et en même temps un percept généralisé, en tant qu'il est l'objet dynamique du jugement perceptuel, mais il est seulement l'objet immédiat par rapport à la connaissance et à la vérité. Ces rapports sont une conséquence du pragmatisme.

L'objet de la perception est donc réel par rapport au jugement perceptuel, mais seulement immédiat par rapport à la vérité. C'est pourquoi :

Les éléments essentiels de la perception nous montrent que nous expérimentons les choses externes comme étant externes au sujet. Le percept, même lorsqu'il est seulement l'objet immédiat de l'opinion finale, n'est pas un intermédiaire entre une chose externe et un sujet, mais nous percevons les choses directement, présentes à la pensée à travers les signes indiciels. Or, si l'objet perçu est l'objet immédiat de l'opinion finale que la recherche, au cours du temps, est destinée à soutenir, la garantie du jugement perceptuel ne réside pas dans le passé, dans le percept qui interprète mais dans le temps indéfiniment futur, dans la mesure où nos prédictions à propos de l'objet ne nous fraudent pas [Vargas 2008].

Nous pensons que le jugement perceptuel est une forme d'abduction parce que nous ne percevons jamais de manière isolée, comme Peirce le démontre dans le Ms314-316 [Peirce 1903]. Toute perception est ontologiquement dialogique, parce que nous ne percevons jamais une chose, mais deux choses : mais pas une chose 'la moitié rouge' et une chose 'la moitié bleue', mais nous percevons la moitié rouge dès que tombe dans l'ombre la moitié bleue et vice-versa : c'est-à-dire, nous percevons le recto et le verso dans un rapport chiasmatique. Développons l'exemple peircien du carré, dans lequel Peirce explique plus clairement ce dialogisme fondamental.

Alors, si cette perception de la moitié bleue et en même temps (*pairedness*) de la moitié rouge du carré peircien n'advenait pas, je ne percevrais pas en effet une moitié. C'est-à-dire, si nous ne percevions pas par rapport à la totalité le *type*, nous ne percevrions jamais le particulier, le *token*. Nous aurions dans ce cas une totalité, ou encore mieux, étant donné que pour avoir une totalité nous devrions présupposer sa différence par rapport aux parties, nous n'aurions ni une moitié ni une totalité. En tout cas, nous ne percevrions pas en effet une moitié bleue, mais tout simplement un bleu sans forme.

En poussant encore notre raisonnement, nous pourrions dire que nous aurions une non-couleur, étant donné que, à nouveau, le sens du bleu, sa qualité sensible, son être des sensations, n'est jamais ailleurs que dans sa différence par rapport au rouge, et bien sûr aussi par rapport au jaune, vert, violet et, comme dirait Tiercelin, ainsi de suite à l'infini. Nous pourrions parfaitement faire une liste de toutes les couleurs, comme Whitehead aurait pu consacrer toute son œuvre, bien sûr de manière ironique, à nommer des entités actuelles.

Mais nous ne percevons jamais seulement la figure, jamais seulement le bleu, ou des chèvres ou des moutons. Nous percevons la figure, le recto, dès que tombe dans l'ombre l'arrière-fond, le verso ; le bleu dès que tombe dans l'ombre le rouge. Et ce 'tomber dans l'ombre' signifie : dès que nous percevons, dans la figure elle-même, l'arrière-fond

tomber dans l'ombre ; dans le bleu, le tomber dans l'ombre du rouge, dans le recto le verso. Peirce nous rappelle Saint Augustin :

Dans le sens et dans la volonté il y a des réactions de Secondéité entre l'ego et le non-ego (ce non-ego pouvant être objet de la conscience directe) [Peirce 1903].

Ce tomber dans l'ombre ne tombe pas dans l'ombre, ne reste pas comme 'un' niveau préverbal, il ne possède pas à son tour un arrière-fond , c'est pourquoi Peirce définit la *Firtsness* comme irrelative. Peirce dit même que ce « non-ego pourrait être objet de la conscience directe ». C'est pourquoi, si le 'tomber dans l'ombre' tombe dans l'ombre, nous aurons à nouveau un état, défini soit par son être plus oblique, soit plus frais, soit plus je-ne-sais-quoi, mais en tout cas un nouveau commencement. Le fait de remplacer culture par culturelle (Appadurai) ou espace par spatialité (Cavicchioli) ne change pas la nature de notre démarche. La *firstness*, l'obliquité, ne peut pas être matérialisée, car elle perdrait son essence particulière, disait Peirce.

Ce qui 'tombe dans l'ombre' n'est pas la figure du transfert, l'invisible, mais la visibilité elle-même en tant qu'extension infinitésimale du visible vers le plan pragmatique dans lequel une perspective éclate, de là que le sphinx demande : « *Couldst see thy proper eye ?* » (CP.1.310). Ce qui est au-delà du visible n'est donc pas l'invisible, mais la possibilité impossible de la vision elle-même, ce pour quoi quelque chose éclate en tant que visible.

Ce 'tomber dans l'ombre' doit être pensé plutôt comme une marge infinitésimale et non pas une rupture. Le fond doit précipiter et en même temps doit être figé dans sa chute. Il doit tomber dans l'ombre et en même temps rester dans la lumière en tant qu'ombre de cette lumière. Ou, comme le suggère Peirce dans son exemple du tableau, la discontinuité de la craie (figure) doit tenir en elle la continuité du tableau (fond), recto et verso :

Telle discontinuité est un de ces actes bruts à travers lesquels l'indistinction originale aurait pu avoir accompli un pas vers la définition. Cependant, il y a un certain élément de continuité sur cette ligne.

La figure est la discontinuité qui devient telle dès qu'elle inclut en elle, paradoxalement, ce qui est exclu pour devenir figure, ce qui est exclu pour devenir état, signifié ou représentation. De sorte que c'est ce mouvement, cet abîmement maintenu, ce 'tomber dans l'ombre' restant en lumière, le mouvement de la différence, le passage qui donne lieu à ces états sans être en aucun de ces états. Cet abîmement est la modification qui advient dans le sujet et qui est le sujet. Ce qui continue, c'est le différer de la

différence, le continu advenir de la discontinuité, la généralité, la transparence qui permet que les idées se fondent, comme disait la loi de l'esprit (CP.6.104).

Il n'existe pas alors de ruptures entre le rouge et le bleu, mais des plis :

Cassez les grains de sable toujours plus et il ne résultera qu'un sable encore plus fin. Vous ne réussirez pas à souder les grains dans une continuité ininterrompue (CP.6.168).

Le tableau et la craie, le carré et ses moitiés, le recto et le verso, la lune et le fromage sont des simples potentialités non exprimées. Ou encore, ce sont des continuités sans fractures, une unité symbolique tant que « la continuité n'est pas ininterrompue par le fait que des points s'appliquent ». C'est-à-dire, ce sont des unités signiques, des parties d'un tout qui se recomposent « par l'acte qui les redéfinit, et la définition précise que nous en faisons casse la continuité » (CP.6.168). Donc, « une chose ne peut pas agir là où elle n'est pas. Mais, au contraire, une chose est là où elle agit » (CP.1.38).

Comme nous l'avons dit, Peirce dématérialise le grapho dans sa teridentité, dans le caractère gestuel qui le forme, qui le marque, qui le signe et donc qui habite tout simplement le signe, la distance du signe qui met en évidence toute existence dans une oscillation, dans un pli, dans une ligne ovale. Un continuum n'est jamais 'cueillable' en soi, l'est en tant que marque. L'exemple du tableau met à la lumière le fait que la trace doit avoir des éléments de continuité et en même temps de discontinuité, dans le contraste entre la marge blanche et la marge noire, entre le signe et son fond.

Il en résulte que « la pensée est un fils de mélodie qui coule à travers la succession des sensations », c'est-à-dire, la succession des plis. La pensée est comme une corde solide, composée de l'entrecroisement d'innombrables fils. Chaque fil est en soi fragile. Les fils de sensations sont fins, mais la corde qui les unit est très solide. Chaque fil représente une syllabe dans le message entier de la nature humaine, et la totalité de la corde est donc nécessaire pour énoncer complètement le signifié. Mais la corde est solide non pas car l'union fait la force, non pas car le fait d'être dans un groupe ou une communauté nous fait potentialiser les idées, vivre d'elles, avancer dans la société. Et, comme disait Groucho Marx, si mes idées ne te plaisent pas, j'en ai d'autres. Cette corde est solide car elle se tisse continûment, ne se casse jamais car la tension se disperse dans ses plis continus « ondoyants » (sans commande) qui font entrecroiser des parties non nécessairement contiguës. Ces parties exhibent la potentialité d'une corde qui se compose, comme un grapho, de ses lambeaux, de ses coupures, de ses plis, c'est-à-dire, de la praxis créative du *scribing*. En effet, Peirce disait que « la proximité immédiate ne signifie rien que ça, qu'une convenance du langage » (CP.4.127).

Et ce sont ces plis qui déterminent l'infinité du parcours, les infinies potentialités de notre être dans le monde, parce que le seuil ne se situe pas entre la partie bleue et la partie rouge, entre la lune et le fromage, entre la surface blanche et la surface noire. Mais le seuil indique un au-delà et un ici, le recto et en même temps le verso, une continuation, différente et indifférente. Le seuil est *thirdness*. Il connecte en divisant et divise en les connectant, continu et discontinu, figure et fond. C'est ce seuil qui permet de contenir, de continuer, car il les discerne dans leur dualité interagissant :

Il ne faut pas seulement penser à deux objets en tant que dualité, mais penser qu'entre eux intercourt un rapport effectif tel qu'aucun des deux ne puisse être éliminé sans détruire la vérité de l'autre (CP.2.84).

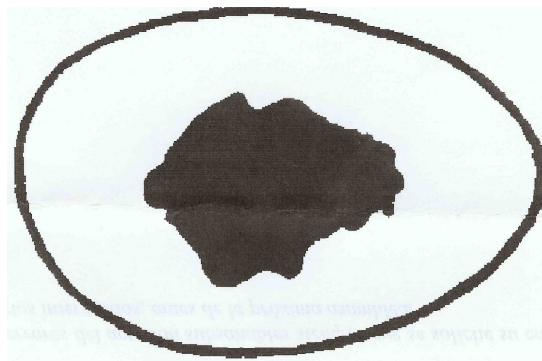
Non seulement cette corde se replie plastiquement, en se déformant et se transformant en libérant sa tension, mais elle s'enfile aussi dans plusieurs directions, comme Peirce l'expliquait dans son manuscrit *Rétroduction* : c'est la corde elle-même qui se métamorphose et non pas seulement ses éléments. Nous ne pourrions pas dire que c'est la lune qui ressemble au fromage ou le fromage à la lune, car toutes les parties de cette corde, de ce continuum « ont la même dimensionnalité que l'ensemble » (CP.4.642). « *Mind and Matter* », la lune et le fromage, le rouge et le bleu, le recto et le verso, sont des plis de la même corde. Le sinéjiste, comme disait Peirce, doit cueillir, malgré la difficulté des concepts, la duplicité dans l'unité du continuum, il doit arriver au grapho dématérialisé de la teridentité qui montre seulement une relation en acte, la « *true continuity* ». Il doit donc être capable de renouer les deux plans qui propulsent la sémiosis (et comme disait Zalamea, aussi les défaire).

Alors le discret, les lambeaux de la corde, dans le plan logique-extensionnel, ne sera qu'une forme en transformation, une variation, un *scaptum* du continuum. Et le continuum est un dépliement du discret, non pas le saut brusque, mais la marge infinitésimale, la coupure qui s'effondre dans le grapho et ouvre son verso de l'arrière vers l'avant comme « une clé dans une serrure ». Une marge infinitésimale qui s'effume imperceptiblement entre un événement et un autre car elle est une action directe (plan pragmatique).

Dixième Chapitre

Anamnèse et rétroduction

Il n'existe donc antériorité ontologique ni de la lune sur le fromage ou vice-versa, ni de la moitié bleue sur la moitié rouge, ni de la « *Mind* » sur le « *Matter* ». Nous ne pouvons concevoir ni un continu pur ni un discontinu pur. Leur nature est plutôt duplice et nous devons rester dans leur rebond, dans leur rebondissement rythmique :



CP.4.127

Une goutte d'encre est tombée sur le papier et j'ai circonscrit l'aire. Maintenant, tout point à l'intérieur de l'enceinte est soit blanc soit noir, et aucun point n'est ni blanc ni noir [...] Le noir constitue toutefois la totalité des points de la tache ; elle n'a pas de limites. Il existe une ligne de démarcation entre le noir et le blanc. Maintenant je pose la question à propos des points sur cette ligne : Sont-ils blancs ou noirs ? Pourquoi un point est plus blanc ou plus noir qu'un autre ? (A) Sont-ils soit blanc soit noir ou (B) ni noir ni blanc ? Pourquoi (A) plutôt que (B), ou (B) plutôt que (A) ? (CP.4.127)

Peirce désengrène la problématique 'abductivement', c'est-à-dire, dans sa teridentité :

Premièrement, tout point de l'aire est soit blanc soit noir ; en deuxième lieu, aucun point n'est blanc et en même temps noir ; en troisième lieu, les points de la limite ne sont pas plus blancs que noirs, et aucun des points n'est plus noir que blanc (CP.4.127).

Tout acte de définition, de signification, qui pour Peirce est habitus de la praxis, marque le continuum. Cet acte interrompt le continuum et en même temps, le reconnaît comme tel. Donc, cet acte ne casse pas le continuum, mais le bigarre, l'importune. « La conclusion logique de ces trois propositions est que les points de la limite n'existent pas » (CP.4.127). Car ce qui existe, c'est un pli en puissance qui ondoie comme la mer, dans laquelle il est impossible de discerner les gouttes singulières, car chaque tentative de les

diviser ne fait que les re-mélanger vertigineusement : « ces points existent dans leur connexion dans la continuité » (CP.4.127).

La mer ondoie et nous avons choisi de la traverser : dans cet ondolement, tout sentier, à peine tracé, s'efface et disparaît sur la surface lisse des eaux, qui ne sont jamais les mêmes. Tandis que nous traversons la mer orageuse, nous avons laissé sur la plage tranquille ces sémioticiens qui s'approprient l'œuvre de Peirce pour diviser les grains de sable en essayant de trouver des structures triadiques (signe/objet/interprétant) dans toute réalité :

Ces gens ne semblent pas avoir analysé la conception du signifié. Le signifié est, dans sa première acception, la translation d'un signe dans un système de signes (CP.4.127).

Analyser des signifiés ou des signes n'implique pas diviser des grains de sable, voir une structure triadique dans tout phénomène, mais traduire, porter (translate) le signe à l'intérieur d'un système de signes, suggère Peirce. Analyser des signifiés suppose de réaliser ce que Jakobson appelle une traduction intersémiotique, qui peut être définie, avec les mots de João Queiroz et Daniella Aguiar, « comme transmutation des signes, d'un système sémiotique à un autre système » [Queiroz ; Aguiar 2008]. Grâce à ce transfert, l'objet du signe n'est jamais une essence, un être, mais un signifié déterminé par sa transformation en signe à l'intérieur de l'habitus de réponse d'un interprétant. Alors, Peirce affirme dans *Meaning* que « le signe peut seulement représenter l'objet et parler de lui » (CP.2.231, 1910).

Pour Peirce, un signe n'est pas alors une chose ou quelque chose, mais un signe est sémiosis, est une relation triadique entre trois choses (qui en réalité ce ne sont pas trois choses, mais des chosalités polarisées) : un representamen, un objet et un interprétant :

Un signe ou representamen est un premier (first) qui maintient une relation triadique g  n  ine avec un deuxième, appelé objet, qui est capable de faire qu'un troisième, appelé son interprétant, assume la même relation triadique avec son objet (CP.2.274, 1903).

Le premier renvoie au deuxième par l'intervention médiatrice d'un troisième, et ainsi, dans cette distance, dans la différence, dans l'attente, apparaissent des choses et des objets significatifs ou définis. Alors que pour que ce renvoi signique soit possible, c'est-  dire, pour qu'une chose fonctionne comme signe, il faut qu'une qualité sensible quelconque s'incarne dans un fait, donnant vie à une quelconque similitude symbolique avec la chose évoquée. L'habitus de réponse de l'interprétant témoigne de la présence de cette similitude évoquée. La réponse montre qu'une chose est une icône d'une autre, c'est-  dire, que cette première chose l'évoque par similitude, de là l'importance des relations internes. Ainsi, le parapluie évoque la pluie, mais non pas par une relation directe, sinon cinesthésique.

L'enfant très petit, qui voit le monde depuis sa poussette, comprend que l'expression 'il pleut', prononcée dans certaines situations, signifie que le papa ou la maman prend le parapluie pour sortir de la maison. De cette manière, cet habitus de réponse n'est pas encore connecté au signifié 'pluie', à la substance 'pluie'. Nous ne sommes pas dans le modèle signe-désigné, deux substances qui sont là en elles-mêmes, dans leurs unités indissolubles, attendant qu'un cerveau les unisse. Mais d'une certaine façon, cet habitus est pragmatique parce qu'il prépare à la 'pluie', agissant comme cet 'avoir déjà interprété' qui permet d'interpréter encore. C'est-à-dire, notre réalité est activement configurée dans une structure abductive-retroductive (ou si l'on préfère, le rythme dialogique de l'*habit-taking* et l'*habit-change*).

L'interprétant, pour répondre d'une certaine manière, c'est-à-dire pour interpréter quelque chose comme signe d'autre chose, devait avoir déjà déclenché un processus d'interprétation. Ainsi, pour comprendre le fait que quelqu'un qui prend un parapluie signale le besoin de se protéger de la pluie, il faut déjà savoir beaucoup de choses. C'est-à-dire, il se produit une extension des signifiés transitant dans les habitus de réponse des pratiques, il faut qu'une exotopie se produise alors. Il en résulte que la qualité sensible qui constitue l'habitus de notre expérience, c'est-à-dire, le *qualisigne* ou icône, est en réalité un nœud cinesthésique complexe, et non pas tout simplement une perspective de l'objet ou un aspect, comme l'entendent Tiercelin et beaucoup d'autres auteurs. Nous ne pouvons pas aborder l'icône de manière matérialiste.

L'enfant se trouve depuis le début et se bat dans une extraordinaire complexité de signes, de signifiés, d'émotions, d'impressions que nous ne pouvons interpréter que de manière indiciaire, que par « *collateral acquaintance* » (CP.8.183). Mais Peirce disait que la plus simple de nos inférences possède en elle, de manière implicite, une philosophie de l'univers. Toute image du sentiment de l'enfant contient une complexité symbolique inconcevable, qui est ensuite la base pour l'action de l'interprétant. De là, par ailleurs, comme l'affirme John Deely, « l'être humain peut seulement être connu en tant qu'homme qu'à travers la composante humaine de ses actions » [Deely 1994:5], c'est-à-dire, à travers des habitus des interprétants.

Mais la qualité sensible des choses possède une nature largement incompréhensible, c'est pour cela qu'elle est une image du monde, telle que la comprend Wittgenstein. Toute interprétation est étayée par une cosmologie vraie et propre, à laquelle toute interprétation renvoie continûment. Nous ne sommes jamais conscients, mais déjà, nos habitus de réponse les plus communs construisent notre cartographie expérientielle. Autrement dit, ils impliquent une décision qui reflète la disposition des choses dans l'univers qui nous entoure, des plus simples aux plus transcendantales : je sais comment

pousser la porte pour qu'elle s'ouvre doucement, je sais comment poser les genoux par terre pour prier Dieu. Peirce voulait arriver à cette qualité sensible, l'*Erlebnis*, l'expérience vécue benjaminienne, par la rythmicité vertigineuse de l'action musicale du *scribing* qui montrera en ultime instance que nous y étions depuis le début, car tous les seuils traversés se révéleront, anastrophiquement enfin, être des seuils du néant.

Cette circularité qui impose le modèle triadique repose en elle-même, c'est pour cela que Peirce dit que « l'interprétant final se réfère à la manière dont le signe tend à se représenter à lui-même en tant que rapporté à son objet » (CP.4.536). C'est-à-dire, cette circularité de la relation triadique demeure dans un horizon de sens qui parle de lui-même, non pas de l'objet. Ou encore, cet horizon parle de l'objet seulement à travers lui, à travers la relation signique elle-même. C'est pourquoi, lorsque nous parlons des empreintes des doigts sur la vitrine, nous ne parlons pas des enfants, mais de nous-mêmes. C'est-à-dire, si nous parlons du « *Mind* » ou du « *Matter* », nous ne parlons pas de l'esprit ou de la matière, mais de l'horizon de compréhension qui caractérise l'interprétant final du signe. L'objet advient dans la distance qui ouvre cet interprétant, c'est-à-dire, dans 'son avoir déjà interprété' comme effet d'une chaîne des interprétants :

Deux hommes sont là, tranquillement, sur une plage, à regarder vers la mer. L'un dit à l'autre : 'Ce bateau-là n'a pas de marchandises, seulement des passagers'. Or, si l'autre ne voit pas le bateau par lui-même, la première information qu'il extrait du commentaire a comme objet la partie de l'océan qu'il voit effectivement. Et cette partie qu'il voit informe l'homme qu'une personne possédant de meilleurs yeux que les siens, ou plus entraînés à rechercher de telles choses, peut voir le bateau au loin. Et alors, ce bateau ayant été porté à sa connaissance, il est prêt à recevoir [nous avons défini l'*habitus* comme un prêt-à-faire] l'information faisant référence au fait que le bateau porte exclusivement des passagers. Mais la phrase, dans sa totalité, ne possède, à l'égard de la personne supposée, aucun objet distinct de celui sur lequel cette personne possède déjà une connaissance.

Chaque objet (puisque un signe peut en posséder plusieurs) peut être l'unique chose existante connue ou quelque chose que l'on croit avoir existé auparavant ou que l'on attend qu'elle existe, ou une collection de telles choses, ou une qualité connue, ou une relation ou une donnée dont le seul objet peut être une collection ou une totalité des parties. Ou, chacun de ces objets peut avoir un autre *modus d'être*, tel qu'un acte permis dont l'existence empêche que sa négation soit également permise, ou quelque chose dont la nature est désirée, requise ou invariablement trouvée sous certaines circonstances générales (CP. 2.232, 1910).

L'objet est présent là, non pas comme le signifié le configure à l'intérieur de la relation signique. Mais il est là en tant qu'événement de cette même relation, événement de cette forme de vie interprétante qui est dans l'interprétation telle qu'elle interprète, qui dit ou opte pour la matière ou pour l'esprit, mais dont l'objet n'est pas possédé par l'interprétation qui le produit : sa forme de vie sue, figurée transite et se perd, comme une trace laissée par le passage d'un bateau sur l'eau qui ondoie. C'est pourquoi, comme le défend Victor Bravari :

Il est nécessaire d'affirmer que l'objet est indépendant du signe, et en même temps, qu'il ne l'est pas. Ce paradoxe apparent enferme le noyau de la conception peircienne de sémiotique. Cela suppose une sorte de dédoublement dans la représentation de l'objet [Bravari 2004].

Mais Bravari conçoit encore deux plans de réalité : l'un potentiel qui est l'objet dynamique et l'autre actuel, qui est l'objet immédiat, en essayant encore de façonner le fonctionnement de la sémiotique en une structure triadique. Pour éviter l'occlusion de ce système, Bravari fait appel encore une fois à cette communauté qui, « en tant qu'élément de la sémiotique qui effectue les abductions, est la garantie de la vraie connaissance de l'objet et de sa légitimité, puisque le problème de la vérité se pose à partir des actes d'assertion ».

Mais nous partons de cette solution de Bravari qui nous renvoie à la réflexion de Saint Augustin. Nous connaissons l'objet à travers le signe. Cet objet n'est ni un objet dynamique, ni un objet immédiat : tout simplement un objet, « le bateau qui n'a pas de marchandise, seulement des voyageurs ». Nous savons cela à ce moment de la relation signique, « là où elle agit », c'est-à-dire, au moment où le signe, ou si l'on veut, le Représentamen, signifie quelque chose pour l'interprétant.

L'autre homme, dit Peirce, ne voit pas l'objet parmi d'autres choses, car un signe a plusieurs objets qui transitent dans un nœud cinesthésique complexe :

La première information qu'il extrait du commentaire a pour objet la partie de l'océan qu'il voit effectivement, et cette partie qu'il voit informe l'homme qu'une personne ayant de meilleurs yeux que les siens, ou plus entraînés à rechercher de telles choses, peut voir le bateau au loin. Et alors, ce bateau ayant été introduit à sa connaissance, il est prêt à recevoir l'information se référant au fait que le bateau porte exclusivement des passagers.

Le savoir est un avoir l'objet à distance, d'une certaine manière, perdu dans le savoir, déformé dans sa constitution. Le savoir que le bateau est là n'est représenté par aucun élément, mais ce savoir se forme dans l'espace abductif qui confond l'océan et le bateau, ou encore, qui associe l'idée de bateau avec celle de mer. Et en même temps, l'événement de ce savoir ne peut pas être ailleurs que dans ses figures.

L'objet est perdu dans le savoir, le bateau est perdu dans la mer et en même temps, dans la mer, il est toujours retrouvé, dès que le savoir est la voie de retour, la voie de la reconnaissance, de là que « la phrase, dans sa totalité, ne possède, à l'égard de la personne supposée, aucun objet distinct de celui sur lequel cette personne possède déjà quelque connaissance ».

Nous nous retrouvons avec un Peirce platonicien qui reprend à sa façon, cette fois-ci clairement, sans raccourcis, la doctrine de l'Anamnèse. Dans sa théorie de la rétroduction. Menon se posait, plus de deux mille ans plus tôt, le problème de Peirce, dans cette critique à Socrate :

Et de quelle manière chercheras-tu, Socrate, ce dont tu ne sais pas le moins du monde ce que c'est ? Car laquelle des choses que tu ne sais pas mettras-tu en avant pour conduire la recherche ? Ou

encore, si, en mettant les choses au mieux, tu as la chance de tomber dessus, comment sauras-tu que c'est ce que toi, tu ne savais pas ? [Platon, Menon, 80d].

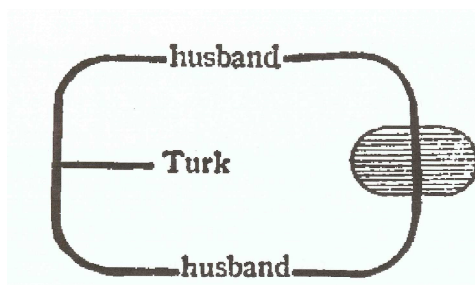
Peirce, dans ses incapacités cognitives, établit l'impossibilité de savoir ce que l'on ne connaît pas déjà. Or, comme le montre la doctrine critique du sens commun, cette connaissance déjà acquise est un *habitus* certain et défini mais comme des points de mi-cadence, c'est-à-dire, elle mute et se développe en se produisant dans une mélodie continue, comme nous l'avons déjà vu. *Habit-taking* et *habit-change* se forment en se confondant, le Grapheus répond en correspondant au Graphiste, la basse à la contrebasse, dans le rythme qui marque la mélodie continue (*habit-taking*) qui déambule à travers la succession des sensations, des seuils, des ruptures (*habit-change*). Le savoir est rythmique, s'épand et se contracte, se plie et se replie sur lui-même.

Comment pouvons-nous alors connaître quelque chose de nouveau si nous ne pouvons connaître autre chose que ce dont nous avons déjà eu la connaissance ?

Le corps graphique du Grapho est traversé, incisé et blessé, jusqu'à devenir forme pure, teridentité. Celle-ci est visibilité ontologique, extériorité, surface, « *true continuity* », forme pure. Le *scribing* est une écriture de surface, ce qui démonte le mythe de l'essence cueillie directement par la pensée. Ce qui déborde du Grapho, ce ne sont pas les coupures, les couronnes, c'est-à-dire, les signes (comme les figures dans le modèle annulaire). Ils ne donnent aucune information, ce sont de pures actions gestuelles, donc ils pourraient être éliminés comme les traits qui segmentent l'œuf de l'univers. Le corps graphique s'allume dans sa dématérialisation violente et s'expose ainsi dans la 'téridentité', c'est-à-dire, dans une extériorité lisse, sans ruptures, sans blessures, ce qui permet d'outrepasser ce corps graphique dans une 'physicité' extrême prêt-à-être observée.

L'allumage du corps graphique en tant que corps en surface consiste en sa vibration dans un outre qui l'habite constitutivement puisque cette vibration est son « au-delà », et non pas son autre. De la même manière que le 'tomber dans l'ombre' (le verso) n'est pas l'autre par rapport à la réalité, c'est la réalité elle-même qui se développe dans l'irréel duquel il provient et vers lequel il s'oriente. Dans les deux cas, le sens de cet accroissement et de cet allumage renvoie à un 'tendre outre', à un aller au-delà, à une anatomie, à une « exotopie », à un transvasement qui, sur le plan pragmatique, est une instance de transit originaire non saisissable par aucun empirisme faible, comme le disait Husserl [Husserl 1965:45]. Peirce essaie d'illustrer graphiquement ce 'tendre outre' dans la représentation « d'une ligature qui traverse la coupure », qui représente le caractère « endoporeutique » (CP.4.561) qui a assumé la réalité. Peirce conçoit un monde en tant

que pur transit du néant. Il conçoit une réalité qui vit à l'intérieur (*endon*) de cette ligature, du transit, du passage (*poros*) :



Cette figure affirme qu'il existe un Turc qui est soit le mari d'un individu dénoté par un point externe à la coupure, individu que nous pouvons appeler 'U', soit le mari d'un individu dénoté par un autre point externe à la coupure, individu que nous pouvons appeler 'V'. Et le Grapho sur l'aire de la coupure déclare que peu importe quel sera celui des individus qui choisira l'interprète : soit il n'est pas ou ne peut pas être 'U', soit il n'est pas ou ne peut pas être 'V'. Le Grapho Total affirme donc qu'il y a un Turc existant qui est le mari de deux personnes existantes. Et, étant donné que 'mari', 'Turc' et 'enceinte' sont dans la même province 'Argent', même si l'aire de l'enceinte est en couleur, en niant ainsi la possibilité de l'identité d' 'U' et de 'V', il en découle que les quatre prédications sont vraies dans l'ensemble, c'est-à-dire, qu'elles sont vraies dans les mêmes circonstances (CP.4.569).

Le grapho n'est pas la déconstruction d'une physicité, mais il consiste à porter à l'extrême la physicité du corps graphique. Le *scribing* n'annule pas le corps graphique, mais il le réactive en tant que potentialité. L'action du *scribing* porte cet outre, le verso, dans les marges, comme on le voit dans cette figure. Le monde logique, celui du recto, de l'existence, devient un schéma formé par des relations, par des lignes d'identité, qui traversent la coupure à l'intérieur de l'aire du grapho. Le recto ne possède plus le soutien de la feuille phénique : de cette manière, la seule enceinte du grapho est la ligne d'identité. Donc la feuille, une fois qu'elle a vu comment a été dissipée sa matérialité par l'action des signes, devient une totalité relationnelle. Le verso est la vibration 'outre' qui agit comme puissance qui met sur le même plan les concepts, en « niant la possibilité de l'identité de deux mariés, en faisant que les quatre prédications soient vraies toutes ensemble » (CP.4.569) (comme dans l'exemple de l'encre sur la feuille). Ou encore mieux, l'enceinte colorée réactive la ligne d'identité et les connexions abductives qui annulent tous les seuils entre les concepts, en les faisant confluer dans l'« unité finale de consistance » [Murphey 1961:412] qui est le « Grapho Total ». Celui-ci ne possède plus d'autre étayage que les lignes d'identité, car le *scribing* dépasse son sens dans les connexions abductives qui portent les lignes d'identité vers l'outre, vers le verso. Ainsi, dans ce « système cyclique » (CP.4.620), le Grapho Total est en disposition d'identifier ce qui avant différait (l'identité d' 'U' et de 'V'), en l'interprétant comme sa représentation (CP.1.554).

Cette physicité active se donne donc comme ‘élan vers’ l’extérieur, non pas parce qu’elle s’oppose à une intériorité silencieuse supposée, mais parce que la physicité elle-même du grapho dépasse la physicité elle-même. C’est-à-dire, celle-ci outrepassa les limites au même moment où on les trace, avec un mouvement simultané d’élan et de retombée : dans l’ondolement du corps graphique, le parcours qui nous élance outre (vers le verso) s’efface dans cette action de signer. Ce qui dépasse le corps graphique, ce ne sont pas ses signes qui propulsent et pompent l’action depuis les entrailles du Grapho (les marques pourraient être effacées, disait Peirce), mais le corps graphique cueilli simultanément dans le mouvement d’élan et de retombée. Corps qui s’allume, s’anime et pour cela, comme dirait la loi de l’esprit, il persiste, s’enflamme et ainsi se consomme dans ses propres signes. Parce que la loi de la continuité, de la vraie continuité, du transit, sollicite cette théorie de l’extériorité, c’est-à-dire phanéroscopique, comme unique réalité dont la dynamique constitutive a été occultée par la fixation d’une polarité abstraite.

Le savoir est donc l’élan, le ‘tendre toujours à nouveau’ la feuille blanche dans un geste éthique, comme le fait le jazzman qui improvise : voici ce nouveau sens, voici cette nouvelle note, voici que je vois « ce bateau qui n’a pas de marchandises, seulement des passagers ».

En même temps, cette reconnaissance implique transfert, variation et métamorphose, parce que le savoir n’est pas une contemplation abstraite et ingénue, mais c’est un *habitus* de réponse. C’est pourquoi Peirce dit :

Or, si l’autre ne voit pas le bateau par lui-même, la première information qu’il extrait du commentaire a comme objet la partie de l’océan qu’il voit effectivement, et cette partie qu’il voit informe l’homme qu’une personne possédant de meilleurs yeux que les siens, ou plus entraînés à rechercher de telles choses, peut voir le bateau au loin. Et alors, ce bateau ayant été porté à sa connaissance, il est prêt à recevoir [nous avons défini l’*habitus* comme un prêt-à-faire] l’information faisant référence au fait que le bateau porte exclusivement des passagers.

C’est-à-dire, quelque chose qui émerge à l’intérieur d’un nœud cinesthésique complexe.

La reconnaissance de quelque chose en tant qu’objet du savoir est donc la représentation rythmique de deux choses. Ou encore, chaque coupure perspective est un débordement et une circonscription, un débordement de ce que l’on circonscrit, *habit-taking* et *habit-change*, une extension circonstanciée.

Avant tout, le savoir implique alors l’avenir de l’événement de la reconnaissance elle-même : c’est le bateau avec seulement des passagers qui retourne à nouveau (*firstness*), encore une fois (*secondness*), c’est-à-dire, une fois à nouveau, et dans ce sens comme si c’était la première fois (*thirdness*), « ce bateau ayant été porté à sa connaissance ». Ce bateau, en même temps, est « un encore », puisque c’est en revenant en arrière (rétroduction) que le bateau devient lui, cette chose-là, car « la phrase, dans sa totalité, ne

possède, à l'égard de la personne supposée, aucun objet distinct de celui sur lequel cette personne possède déjà une connaissance ».

Le corrélat de cette relation signique est la relation signique elle-même, ce transit originaire, cette faillibilité de la reconnaissance en tant que savoir déléguant. Parce que, ce qui revient en arrière, c'est la chose elle-même, par conséquent « l'interprétant final se réfère à la manière dont le signe tend à se représenter à lui-même en tant que rapporté à son objet » (CP.4.536). Or, ce qui revient est la chose elle-même n'étant pas la chose elle-même, en devenant un « autre » en se transférant dans de nouveaux supports, contextes et circonstances. Ainsi :

chaque objet (puisque'un signe peut en posséder plusieurs) peut être l'unique chose existante connue ou quelque chose que l'on croit avoir existé auparavant ou que l'on attend qu'elle existe, ou une collection de telles choses, ou une qualité connue, ou une relation ou une donnée dont le seul objet peut être une collection ou une totalité des parties ; ou chacun de ces objets peut avoir un autre modus d'être, tel un acte permis dont l'existence empêche que sa négation soit également permise, ou quelque chose dont la nature est désirée, requise ou invariablement trouvée sous certaines circonstances générales.

Le corrélat ne peut pas être un niveau préverbal, un arrière-fond caché. Il est ce nœud (expérientiel) entre les deux plans, le logique-extensionnel et le pragmatique, dans lequel demeure la relativité de tous les savoirs et la différence insoluble entre la forme en tant que signifié qui aspire à se conserver, en consentant la reconnaissance ; et l'interprétant comme événement de la reconnaissance qui dans son advenir ne peut se répéter et pour ainsi dire, il apparaît toujours à nouveau.

Conclusion

Nous avons démontré dans cette thèse que les graphes existentiels ne constituent pas un outil logique afin de rendre plus clair un raisonnement. Pour ce faire, nous avons dû nous détacher d'une tradition critique qui abordait les graphes depuis une perspective strictement logique. Nous avons opté pour une solution consistant à connecter les graphes à un courant vitaliste qui se retrouve chez des auteurs comme Artaud, Nietzsche, Merleau-Ponty ou Blanchot - des auteurs qui ont renouvelé une manière pragmatique, de voir la réalité.

Peirce ne limite pas le raisonnement logique à une relation entre prémisses et conclusions. Néanmoins, il repense la relation entre le logos, les phénomènes, la praxis et l'écriture. Dans l'étude de l'interrelation entre ces quatre aspects, Peirce redimensionne la phénoménologie, en la plaçant au centre de son pragmatisme. Selon lui, le phénomène n'est ni une vérité cognitive ni une pure donnée totalement détachée du tissu logique-sémiotique. En outre, la dimension pragmatique ne peut pas être indépendante des phénomènes.

De là, la dimension logique possède-t-elle une quelque importance ? Certainement car l'espace logique devient un lieu phénoménologique, puisque l'important n'est pas la relation entre relat et corrélat, mais le fait que ce lien logique rende manifeste et visible la trame du tissu signique.

L'espace logique d'incision consent l'exposition de la nature structurelle du phénomène. Dans cette exposition, nous voyons que la réalité ne se développe pas par des relations de conséquence, mais par des sauts abductifs, « par des morsures des similarités », disait Peirce. Tout phénomène est attrapé dans un tissu relationnel complexe. Dans celui-ci, le phénomène fluctue entre *firstness* et *thirdness* à travers de la charnière d'un deuxième existentiel.

Ce deuxième existentiel n'est constitué ni par les abstractions de la *firstness* ni par la rationalisation de la *thirdness*, mais par nos pratiques vivantes concrètes. Celles-ci assurent la continuité de la texture de la pensée-signe dans laquelle l'homme en tant que *glassy essence* opère. En cela, il contribue au développement de sa cartographie expérientielle.

Cette cartographie devient alors celle de notre expérience, de notre existence. Elle ne peut pas être remodelée par des cartes ayant pour particularité de nous définir. Elle ne

peut être ni décontextualisée ni neutralisée en faveur de l'univoque et immédiate objectivité du signifié. Notons enfin qu'elle ne peut pas non plus être déconstruite.

La praxis que nous mettons en œuvre, en tant que graphiste de notre monde, ne se limite pas à redéfinir les marges de notre expérience ou à de-essentialiser des parcours du pouvoir. Car en réalité, c'est l'expérience, dans sa circularité sémiotique, qui nous indique vaguement les parcours graphiques possibles.

La sémiosis n'est pas linéaire. Nous ne sommes pas dans cette position panoptique qui nous permet de déconstruire le pouvoir sans pour autant être déconstruits. La déconstruction est une démarche linéaire car elle considère que toute la cartographie de notre expérience est établie par des réseaux de pouvoir. Or, la démarche que les déconstructivistes exercent n'est pas un acte de pouvoir. Elle est donc préservée de cette déconstruction systématique.

En revanche, Peirce postule la circularité de la sémiosis en tant que principe inépuisable d'effets potentiels et efficients. Cela permet à Peirce d'éviter la difficulté que pose la relation entre les stratus de signification. En effet, cette relation propose une alternance rigoureuse entre immanence et transcendance que le modèle sinéjiste peircien ne contemple pas.

Peirce, en liant indissolublement phénoménologie, sémiotique et pragmatique, réaffirme l'essence endogène de toute herméneutique et met en évidence la nature plastique et endoporeutique du *scribing*.

Cette plasticité est pure densité syncrétique, car le *scribing* n'établit pas seulement un parcours graphique possible : il est aussi sa dissolution. Le *scribing* montre qu'il existe un dernier parcours comme principe pragmatique qui gouverne l'habitus interprétatif, dont la motilité est illimitée.

Cette motilité ordonne le geste et le support depuis le début de l'action, comme nous l'avons vu. Et cette motilité est réactivée à chaque fois par un principe phanéroscopique. Nous avons vu à ce sujet que la première condition pour que l'enfant commence à dessiner, était la perception de quelque chose comme support de représentation. Le support s'ouvre car il est « l'avoir lieu » de la représentation. Et la représentation advient dans une spatialité qui est disposée par la propre motilité gestuelle. Voici la dynamique réfractaire qui est à la base des graphes.

Il n'existe donc aucune coïncidence entre support, geste et motilité, mais un accouplement qui est une réciproque insertion et un entrecroisement entre les éléments. À

noter que cet accouplement était déjà mis en avant dans les définitions du signe données par Peirce.

À l'époque de cet auteur, tous ces concepts étaient purement et simplement incompréhensibles. Non pas parce que la pensée de Peirce était hermétique. Mais parce que Peirce était dans une université qui refusait d'accorder la moindre place aux idées nécessitant du temps pour être assimilées.

Peirce était, dans ce sens, un auteur dangereux, et pour cela, maudit. Peirce trouva malgré tout sa plus inconditionnelle admiratrice de l'autre côté de l'Atlantique, loin des courants intellectuels de ce temps qui avaient pour perspective de construire un projet spécifiquement américain. Peirce, dans une lettre à Lady Welby aux alentours de l'année 1908, exprima sa désolation pour l'incompréhension dont faisait preuve ses collègues américains. Ceux-ci considéraient Peirce comme « trop allemand » (CP.8.376).

Cet argument, en apparence banale et très peu intellectuel, enferme la clé de ce grand refus. Le projet intellectuel que James, Wright et Dewey soutenaient, consistait à déconstruire l'univers en fer d'Hegel pour instaurer un univers plus gentil en plastic [Orozco 2003:34], un « multiverse » [James 1897], moins métaphysique mais totalement anticartésien.

Peirce ne rentrait pas dans ce projet de déconstruction massive de tout pilier du savoir car sa pensée n'était pas immédiate, pas compréhensible au premier coup d'œil. La *fast-science* s'est alors imposée : on devait comprendre les raisonnements sans avoir besoin de raisonner. De même, les mathématiques ne pouvaient pas faire partie d'un discours de logique, sous peine de quoi les étudiants s'échapperaient. On critiquait même Hegel et Descartes sans les connaître. Quant à Peirce, et comme l'affirma James, il devait suivre cette logique s'il voulait se faire une place à l'université [Prieto 1973:285-292].

De là, Peirce qui était un auteur brillant dans des champs du savoir aussi divers que les mathématiques et la philosophie, ne fut pas jugé apte par Elliot, alors président de l'Université de Harvard, à obtenir un poste. Les préjugés envers Peirce ne firent sans doute que radicaliser ses propres positions. Peirce renversa tout rapport de pouvoir, bien plus que n'importe lequel de ses collègues. Mais Peirce ne le fit pas en utilisant des slogans faciles car il possédait une tare : il était extrêmement instruit, non conformiste et d'une soif de savoir insatiable.

Il commit l'erreur de se référer aux auteurs classiques pour les questionner avec des arguments. Il commit aussi l'erreur de critiquer toute position épistémologique qui lui semblait faible. Il commit enfin l'erreur de lutter contre un établissement qui voulait

déconstruire la tradition, mais pas la tradition de déconstruire. Et Peirce en a payé le prix : il mourut pauvre et incompris.

Dans cette dernière partie de la conclusion, nous pourrions indiquer plusieurs chemins de recherche que cette thèse a envisagés par sa nature transversale. Nous pourrions dire aussi qu'il faut approfondir le concept de fragment chez Peirce et y trouver certaines résonances de Spinoza. Nous pourrions affirmer qu'il convient d'étudier plus en détail l'impact de la philosophie épicurienne sur l'œuvre de Peirce. De même, les concepts de plasticité et de livre de feuilles mériteraient d'être abordés de manière spécifique.

Mais il est inutile d'indiquer ces chemins de recherche si, suite à la soutenance de cette thèse, nulle place n'est accordée à nos recherches. C'est la raison pour laquelle, nous souhaitons dans ces dernières lignes, donner de la voix à Peirce. L'une de ses fondamentaux était qu'il ne faut pas bloquer le chemin de la recherche. Or c'est précisément ce qui arrive chaque fois qu'une université favorise de manière exclusive, les travaux soutenant sa propre ligne de recherche, faisant ainsi des chercheurs de simples pièces de rouage l'engrenage universitaire.

Peirce voulait tout simplement vivre l'aventure des idées, et c'est précisément dans cette aventure que nous voudrions nous lancer.

Bibliographie

ALSTON W.P.

1956 “Pragmatism and the Theory of Signs in Peirce”, *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1), pp.79-88

ANDACHT F.

2008 “Self y creatividad en el pragmatismo de C. S. Peirce: la incidencia del instante presente en la conducta”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 40, pp.39-66
<http://www.unav.es/gep/AndachtUtopia.html>

ANDERSON D.R.

1987 *Creativity and the philosophy of C.S. Peirce*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers

APEL K.O.

1986 “La Métaphysique de l'Évolution”, *Philosophie* 10, Paris, Les Éditions de Minuit

APPADURAI A.

2001 *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi

ARTAUD A.

1978a “Sur le théâtre balinais”, in *Le Théâtre et son double, Œuvres Complètes vol. IV*, Paris, Gallimard

1978b “Le Théâtre de la cruauté”, in *Le Théâtre et son double, Œuvres Complètes vol. IV*, Paris, Gallimard

BAKHTINE M.

1968 *Dostoïvskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi,

1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi

1988 *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Torino, Einaudi

BARRENA S.

1996 “Introducción, Traducción y notas a Un Argumento Olvidado en favor de la Realidad de Dios”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*,
www.unav.es/gep/Barrena/Sara.pdf

2006 “La creatividad en Charles S. Peirce”, *Anthropos* 212, pp.112-120,
<http://www.unav.es/gep/BarrenaAnthropos2.html>

2007 *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C.S. Peirce*, Madrid, RIALP

BARRENA S. - NUBIOLA J.

2007 “Antropología pragmatista. El ser humano como signo en crecimiento”, in J.F. Selles (ed.) *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona, Eunsu, pp.39-58
<http://www.unav.es/gep/AntropologiaBarrenaNubiola.html>

BAUMAN Z.

2006 *Vida Liquida*, Barcelona, Paidós

BAYAS M.

2008 “La noción de comunidad en C.S. Peirce”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septiembre 2008 <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaBayas.html>

BENJAMIN W.

1982 *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi

2000 “Le conteur”, in *Œuvres III*, Paris, Folio Gallimard

BENTOLILA H.

2008 “Signo y movimiento en Charles S. Peirce”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septiembre 2008, <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaBentolila.html>

BERTILSSON T.M.

2009 *Peirce's Theory of Inquiry and Beyond*, Frankfurt, Peter Lang ed.

BITONTE M.E.

2008 “Huellas. De un modelo epistemológico indicial”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septiembre 2008,
<http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaBitonte.html>

BLANCHOT M.

1969 *L'entretien infini*, Paris, Gallimard

1980 *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard

BOERO H.

2008 “La ética de C.S. Peirce y el puritanismo norteamericano”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septiembre 2008 www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaBoero.html

BONFANTINI M.

2004 *La Semiosi e l'Abduzione*, Milano, Bompiani

BORGES J.L.

1974 “Del Rigor en la Ciencia”, in *El Hacedor, Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé Editores

BOSCO N.

1959 *La filosofía pragmaticista di C.S. Peirce*, Torino, Edizioni di Filosofia

BOURDIEU P.

1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit

BRAVARI V.

2004 “El objeto visto en el proceso de la intencionalidad de los signos en la semiosis”, I Jornada *Peirce en Argentina*, 10 septembre 2008

BRENT J.

1993 *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington, Indiana University Press

CACCIARI M.

1985 *Icone della Legge*, Milano, Adelphi

CAILLOIS R.

1992 *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard

CALCATERRA R.M.

1989 *Interpretare l'esperienza. Scienza, metafisica, etica nella filosofia di Charles S. Peirce*, Roma, Iana

2003 *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Roma, Carocci

2006 (ed), *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, Macerata, Quodlibet Studio

CASTAÑARES W.

1985 *El signo: problemas semióticos y filosóficos*, Thèse doctorale présentée à l'Universidad Complutense de Madrid,
<http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html>

1986 “Semiótica y Filosofía: C.S. Peirce”, *Investigaciones Semióticas 1*, pp.165-180

1987 “C.S. Peirce. Historia de una marginación”, *Revista de Occidente 71*, pp.125-142
<http://www.unav.es/gep/Articulos/CastanaresHistoriaMarginacion.html>

1992 “Algunas consecuencias de dos principios Peirceanos”, *Signa 1*, pp.135-142

- 1994 *De la interpretación a la lectura*, Madrid, Iberediciones
- 1996 “El efecto Peirce. Sugestiones para una teoría de la comunicación”, *Anuario Filosófico* XXIX/3, pp.1313-1331 <http://www.unav.es/gep/AF/Efecto.html>
- 1998 “La prueba y la probabilidad retórica”, *Cuadernos de Información y Comunicación* 4,
<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/inf/11357991/articulos/CIYC9899110033A.PDF>
- 2000 “La semiótica de C.S. Peirce y la tradición lógica”, *Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos*, Universidad de Navarra, 21 Octubre 2000
<http://www.unav.es/gep/Castanares.html>
- 2006 “La semiótica de Peirce”, *Anthropos* 212, pp.132-139
<http://www.unav.es/gep/Casta%FlaresAnthropos.html>
- 2008 “El acto creativo: Continuidad, Innovación y Creación de hábitos”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 40, pp.67-82

CAVICCHIOLI S.

- 1996 “Spazialità e semiotica: percorsi per una mappa”, *Versus. Quaderni di studi semiotici* 73/74

CERVULLE M.

- 2011 “L’identité blanche et sa critique. Les Critical White Studies en débat”, in Maxime Quijoux (ed.), *Cultures et inégalités*, Paris, L’Harmattan

CHAUVIRE C.

- 1995 *Peirce et la signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, PUF

CHATEAU D.

- 1997 “La théorie peircienne dans son cadre sémiotique: la question de l’icône”, *MEI* 6, Paris, L’Harmattan, pp.41-57

CLIMENT ROCA S.

- 2000 “Individuación e información Parte-Todo. Representación para el procesamiento computacional del lenguaje”, *Estudios de Lingüística del Español* 8,
<http://elies.rediris.es/elies8/>

COLAPIETRO V.M.; POTTER V.G.

- 1996 *Peirce’s Philosophical Perspectives*, New York, Fordham University press

COOKE E.F.

- 2006 *Peirce’s pragmatic theory of inquiry: fallibilism and indeterminacy Contituum*, London, International Publishing Group

CORRINGTON R.S.

1993 *An Introduction to C.S. Peirce*, Lanham, Rowman and Littlefield

CUSSET F.

2003 *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & CIA et les mutations de la vie intellectuelle aux EEUU*, Paris, La Découverte

DARRAS B.

1996 *Au commencement était l'image. Du dessin de l'enfant à la communication de l'adulte*, Paris, ESF

1997 "Signe iconique, Signe Visuel", *MEI 6*, Paris, L'Harmattan, pp.29-39

2006 "Enquête sémiotique", in Bernard Darras (ed), *Images et Sémiotique*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp.59-76

2007 "La tache aveugle. Approche sémiotique et systémique du paradigme de l'agency", *MEI 24*, Paris, L'Harmattan, pp.57-70

2009 "Habit and Habit-change. Semiotic modelization of change", *Proceeding of the International Forum for Technology, Imagination and Future*, Yonsei University, pp.139-152

DAVIDSON D

1991 "James Joyce and Humpty Dumpty", *Midwest Studies in Philosophy XVI*, pp.1-12

1992 *Significato e teoria del linguaggio*, Milano, Franco Angeli

DAVIS C.

1996 *Levinas. An Introduction*, Cambridge, Polity Press

DEL CASTILLO R.

1995 *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED

DEELY J.

1994 *The Human Use of Signs: Elements of Antroposemiosis*, Lanham, Rowman & Littlefield,

DELEDALLE G.

1976 "Peirce ou Saussure", *Sémiosis 1*, pp.7-13

1978 *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil

1979 *Théorie et pratique du signe .Introduction à la sémiotique de C.S.Peirce*, Paris, Payot

DELEUZE G.

1988 *Le Pli. Leibniz et le Barroque*, Paris, Les Éditions de Minuit

2000 *Différence et Répétition*, Paris, PUF

DERRIDA J.

1967a *De la Grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit

1967b *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil

1972 "'Signature, événement, contextes'", *Marges-de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit

1980 *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion

DUFUUR L.

2006 "La pérdida de memoria en el proceso de semiosis", II Jornadas *Peirce en Argentina*, 7-8 septembre 2006

<http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaDufuur.html>

DUMMETT M. - DAVIDSON D. - HACKING D.

1993 *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica*, Milano, Unicopli

ECO U.

1970 "Sémiologie des messages visuels", *Communications* 15, pp.11-51

1979 *Lector in fabula*, Milano, Bompiani

1984 *Trattato di semiotica*, Milano, Bompiani

ÉLUARD P.

1939 *Donner à voir*, Paris, Gallimard

ESPOSITO J.L.

1980 *Evolutionary Metaphysics. The Development of Peirce's Theory of Categories*, Ohio, Ohio University Press

FABBRICHESI R.

2007 "La signification pragmatique chez Peirce et Wittgenstein. Vague, Continu, réel", in *W. James, C.S. Peirce, J. Dewey...Tradition et Vocation du pragmatisme, L'art du Comprendre* 16

FEIBLEMAN J.

1960 *An Introduction to Peirce's Theory: Interpreted as a system*, London, Allen&Unwin

FERREIRA M.

2005 "La reflexividad social transductiva. La constitución práctico-cognitiva de lo social y de la sociología", *Nómadas 11*, Universidad Complutense de Madrid
<http://www.ucm.es/info/nomadas/11/mferreira.htm>

FISSETTE J.

1996 *Pour une pragmatique de la signification*, Montréal, XYZ

1997 "Signe iconique, Signe Visuel", *MEI 6*, Paris, L'Harmattan, pp.29-39

2006 "Man Ray, Violon d'Ingres", in Bernard Darras (ed), *Images et Sémiotique*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp.7-21

FISKE J.

1989 *Reading the popular*, Oxon, Routledge

FITZGERALD J.J.

1966 *Peirce's theory of signs as foundation for pragmatism*, The Hague, Mouton

FOUCAULT M.

1969 *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard

1977 "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", entretien avec Michel Foucault par Lucette Finas, *Revue La Quinzaine Littéraire* n. 247

GAIADA G.

2008 "Leibniz y Peirce: conocimiento simbólico y pensamiento mediante signos", III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008,
<http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaGaiada.html>

GADAMER H.G.

1983 *Verità e Metodo*, Milano, Bompiani

GALLEGO A.

2004 "Supuestos metafísicos de Peirce en A New List of Categories de 1867", I Jornadas *Peirce en Argentina*, 10 septembre 2004
<http://www.unav.es/gep/JornadaArgentinaGallego.html>

GALLEGO A-NUBIOLA J.

2009 "Los límites del lenguaje y la estética de Peirce", II Jornada de Investigación *Psicoanálisis El problema de la transmisión y los límites del lenguaje en la*

experiencia psicoanalítica, Buenos Aires, Facultad de Psicología, UBA,
www.unav.es/users/LosLmitesLenguajeEsteticaPeirce.pdf

GARZÓN C.A.

- 2008 “La verdad como meta de la investigación : Rorty vs Peirce”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008
<http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaGarzon.html>

GEERTZ C.

- 1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós
2001 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa
2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós

GENTRY G.

- 1952 “Habit and the logical Interpretant”, in P.P. Wiener; F.H. Yong (eds), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, pp.75-92

GIDDENS A.

- 1994 *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino

GONZÁLEZ DE LUNA E.M.

- 2004 *Filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper*, México, UNAM

GRADIM A.

- 2006 *Comunicação e Ética. O sistema semiótico de Charles S. Peirce*, Covilhã, Ubianas

GRAMSCI A.

- 2005 *Filosofia e politica. Antologia dei “Quaderni del carcere”*, Venezia, La Nuova Italia

GREENLEE D.

- 1973 *Peirce’s Concept of Sign*, The Hague, Mouton

HALL S.

- 1994 “Codage, décodage”, *Réseaux* 68 <http://enssibal.enssib.fr/autres-sites/reseaux-cnet/68/02-hall.pdf>

HAVELOCK E.

- 1987a *Dalla A alla Z. L’origine della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, Il Melangolo

1987b *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità ed l'alfabetismo dall'antichità al giorno di oggi*, Bari, Laterza

HEGEL G.W.F.

1933 *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia

2006 *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin

HERRENSCHMIDT C.

2007 *Les Trois écritures. Langue, nombre et code*, Paris, Gallimard

HOUSER N.

2005 "Introducción a C.S.Peirce", in *Ch. S. Peirce. Artikulu eta hitzaldien bilduma, Klasikoak*, Pais Vasco, <http://www.unav.es/gep/HouserPresentacionPeirce.html>

HUSSERL E.

1961 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore

1965 *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi

1994 *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani

2000 *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Milano, Bompiani

2006 *L'idea della fenomenologia*, Bari, Laterza

JAKOBSON R.

1976 *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli

1987 *Autoritratto di un linguista. Retrospective*, Bologna, Il Mulino

JAMES W.

1897 *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, Longmans Green

KERCKHOVE D.

1995 *La civilizzazione videocristiana*, Milano, Feltrinelli

KRIEF H.

2001 *Les Graphes Existentiels*, Paris, L'Harmattan

KÜHL O.

2004 "A semiotic approach to jazz improvisation", *Center for Semiotics*, Aarhus, University of Aarhus And The Royal Academy of Music

LATOUR B. – HERMANT E.

- 1999 “Esas redes que la razón ignora: Laboratorios, Bibliotecas y Colecciones”, in F.J. García Selgas; J.B. Monleón (eds), *Retos de la posmodernidad*, Madrid, Trotta

LEFEBVRE M.

- 2006 “Ceci n’est pas une pipe(rie): propos sur la sémiotique et l’art de Magritte”, in Bernard Darras (ed), *Images et Sémiotique*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp.41-58

LEROI-GOURHAN A.

- 1945 *Milieu et Technique*, Paris, Albin Michel

LEVINAS E.

- 1981 *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin

LISZKA J.J.

- 1996 *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington, Indiana University Press

MACLUHAN M.

- 1967 *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore
1976 *La Galassia Gutenberg. Nascita dell’uomo tipografico*, Roma, Armando
1994 *La legge dei media. La nuova scienza*, Roma, Edizioni Lavoro

MADDALENA G.

- 2009 *Metafisica per assurdo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore

MANETTI G.

- 1995 “Los modelos comunicativos y la relación texto-lector en la semiótica interpretativa”, en R.Grandi *Texto y contexto en los medios de comunicación. Análisis de la información, publicidad, entretenimiento y su consumo*, pp. 68-70, Barcelona, Bosch Comunicación

MARAFIOTI R.

- 2004 *C.S.Peirce: el éxtasis de los signos*, Buenos Aires, Biblos

MARCHI M.A.

- 1829 *Dizionario tecnico-etimologico-filosofico*, vol.1, Milano, Tip. di G.Pirola

MARÍN A. - NUBIOLA J.

- 2008 “Charles. S. Peirce y el Euskera” <http://www.unav.es/gep/PeirceEuskera.html>

MARTY R.

1980 “La sémiotique phanéroscopique de C.S. Peirce”, in Robert Marty (ed), *Langages* 58

MAYORGA R.M.

2008 “Peirce y los ideales democráticos”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septiembre 2008 <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaMayorga.html>

MEAD G.H.

1966 *Mente, sé, società*, Firenze, Giunti-Barbera

1996 *La voce della coscienza*, Milano, Jaca Book

MERLEAU-PONTY M.

1976 *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard

MISAK C.J.

2004 *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge, Cambridge University Press

MORLEY D.

1996 *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Buenos Aires, Amorrortu

MURIANNI M.

1998 *La geometria senza spazio. Esposizione del saggio di Bernhard Riemann «Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, Milano, CUEM

MURPHEY M.

1961 *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press

NUBIOLA J.

1994 “C.S. Peirce: pragmatismo y logicismo”, *Philosophica* 17, pp.209-216

1996 “Realidad, Ficción y creatividad en Peirce”, in J.M. Pozuelo, F. Vicente (eds), *Mundos de ficción*, Murcia, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, vol.2, pp.1139-1145 <http://www.unav.es/users/RealidadFiccionCreatividad.html>

1998 “Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje”, México, *Analogía Filosófica*, 12/1, pp.87-96 <http://www.unav.es/gep/AN/Nubiola.html>

2001 “La abducción o la lógica de la sorpresa”, *Razón y Palabra* 21, http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21_jnubiola.html

2004 “Il lume naturale: abduction and god”, *Semiotiche* 1/2, pp.91-102, <http://www.unav.es/users/LumeNaturale.html>

2008 “La razonabilidad de Peirce”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008, www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaNubiola.html

NUBIOLA J. - ZALAMEA F.

2006 *Peirce y el mundo hispánico: lo que Charles S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*, Pamplona, Eunsa

OGDEN C.K.-RICHARDS I.A.

1960 *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, London, Routledge

OROZCO J.L.

2003 *W. James y la filosofía del siglo americano*, Barcelona, Gedisa

ORTEGA Y GASSET J.

1940 “Ideas y Creencias”, <http://new.pensamientopenal.com.ar/12122007/ortega.pdf>

1983 *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza

PAAVOLA S.

2006 “On the origin of ideas: an abductivist approach to discovery”, *Philosophical Studies from the University of Helsinki* 15, <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/filos/vk/paavola/ontheori.pdf>

PAPPAS G.F.

1996 “Peirce y Ortega”, <http://www.unav.es/gep/AF/Ortega.html>

PARKER K.

1998 *The Continuity of Peirce's Thought*, Nashville, Vanderbilt University Press

PEIRCE C.S.

1892 “The doctrine of necessity examined”, *The Monist*, <http://danmahony.com/peirce1892a.htm>

1902 “Una clasificación detallada de las ciencias”, <http://www.unav.es/gep/OnScienceAndNaturalClasses.html>

1903 “Tres tipos de razonamiento”, <http://www.unav.es/gep/OnThreeTypesReasoning.html>

1905 “Carta de C.S. Peirce a Mario Calderoni”, <http://www.unav.es/gep/Borrador/BorradorCalderoni.html>

1976 *The New Elements of Mathematics*, Mouton, The Hague

PIETARINEN A.V.

- 2003 “Peirce’s Theory of Communication and its Contemporary Relevance”, in Kristof Nyíri (ed.), *Mobile Learning. Essays on Philosophy, Psychology and Education*, http://www.socialscience.t-mobile.hu/vol2_pietarinen.pdf
- 2004 “The Endoporeutic Method”, <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/endo.htm>
- 2009a “Moving Pictures of Thought II: Graphs Games and Pragmatism’s Proof”, *Semiotica* 186, pp.315-331
- 2009b “Existential Graphs: What the Diagrammatic Logic of Cognition Might Look Like”, *History and Philosophy of Logic* 32 (3), pp.265-281
- 2010 “Is Non-visual Diagrammatic Logic Possible”, in A. Gerner (ed), *Diagrammatology and Diagram Praxis*, London, College Publications
- POTTER V.G.; COLAPIETRO V.M.
- 1996 *Peirce’s Philosophical Perspectives*, New York, Fordham University press
- PRIETO E.J.
- 1973 *El pensamiento y la personalidad de W. James*, Buenos Aires, Paidós
- PUTNAM H.
- 1987 *The many faces of realism*, La Salle, Open Court
- QUEIROZ J.; AGUIAR D.
- 2008 “Transcreación, traducción intersemiótica y danza”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008, www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaQueirozAguiar.pdf
- RECHER N.
- 1978 *Peirce’s Philosophy of Science. Critical Studies in his Theory of Inductions and Scientific Method*, London, University of Notre-Dame Press
- RICOEUR P.
- 1990 *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil
- 1999 *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil
- ROBERTSON R.
- 1999 *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Milano, Asterios
- SAINT AUGUSTIN
- 2004 *Les Confessions*, Paris, Seuil
- SKAGESTAD P.

2002 “Peirce, Virtuality and Semiotic”,
<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cogn/CognSkag.htm>

SILVERSTONE R.

2002 *Perché studiare i media?*, Bologna, Il Mulino

THIBAUD P.

1975 *La logique de Charles Sanders Peirce : De l'algèbre aux graphes*, Aix-en-Provence, Editions de l'Université de Provence

TIERCELIN C.

1993a *CS. Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF

1993b *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon

TURNER V.

1972 *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana

VARGAS E.

2008 “Percepto y falibilismo en C.S.Peirce”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008, <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaVargas.html>

VERHAEGEN P.

1997 “L'iconicité”, *MEI* 6, Paris, L'Harmattan, pp.75-98

2006 “Perspectives cognitives soulevées par la sémiotique peircienne”, in Bernard Darras (ed), *Images et Sémiotique*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp.23-39

VISOKOLSKIS S.

2008 “Peirce y la creatividad como plasticidad del hábito”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008,
<http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaVisokolskis.html>

VOLOSINOV V.N.

1980 *Il linguaggio come pratica sociale*, Bari, Dedalo

WALZER M.

1990 *L'intellettuale militante*, Bologna, Il Mulino

WEST C.

2008 *La evasión Americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Madrid, Editorial Complutense

WHITEHEAD A.N.

1963 *Il Processo ed la Realtà*, Milano, Bompiani

1993 *Avventure di idee*, Milano, Bompiani

WITTGENSTEIN L.

1967 *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, Adelphi

1978 *Livro Blue*, Milano, Adelphi

1980 *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi

1990 *Grammatica Filosofica*, Firenze, La Nuova Italia

1995 *Lezioni 1930-1932*, Milano, Adelphi

2009 *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi

2010 *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica

ZALAMEA F.

1993 “Una jabalina lanzada hacia el futuro: anticipos y aportes de C.S. Peirce a la lógica matemática del siglo XX”, *Mathesis* 9, pp.391-404

1997 “Lógica topológica: una introducción a los gráficos existenciales de Peirce”, *Reportes del XV coloquio distrital de Matemáticas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia

2008a “La creatividad en matemáticas y en las artes plásticas: conceptografía de transferencias y obstrucciones a través del sistema peirceano”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 40, pp.99-110, <http://www.unav.es/gep/ZalameaUtopia.html>

2008b “Faneroscopia, filosofía natural y literatura. “La esfinge” en Peirce, Emerson, Poe y Melville”, III Jornadas *Peirce en Argentina*, 11-12 septembre 2008 www.unav.es/gep/IIIIPeirceArgentinaZalamea.pdf

2010 *Los Gráficos Existenciales Peirceanos. Sistemas de Lógicas Diagramáticas del continuo: Horosis, Tránsitos, reflejos*, Bogotá, Fondos, Universidad Nacional de Colombia

Table des abréviations

- CP C.S. Peirce *Collected Papers*, vol. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks (eds), Cambridge, Harvard University Press, 1931-1958
- EP C.S. Peirce *The Essential Peirce*, vol.1-2, N. Houser, C. Kloesel (eds), (vol.1) Peirce Edition Project (ed); (vol.2), Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1992-1998
- Ms Microfilms des Manuscrits de C.S. Peirce conservés en Houghton Library (Harvard). On peut les consulter à l'Universidad de Navarra et à l'Università degli Studi di Milano. Cités selon la numération de R.S. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967
- NEM C.S. Peirce *The New Elements of Mathematics*, C. Eisele (ed), The Hague, Mouton
- W C.S. Peirce *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vol.1-6, M.H. Fisch et al, Peirce Edition Project (eds), Bloomington, Indiana University Press, 1982-2000